الفلسفة



تأليف

الأستاذ مرتضى مطهري

دار الشهيد

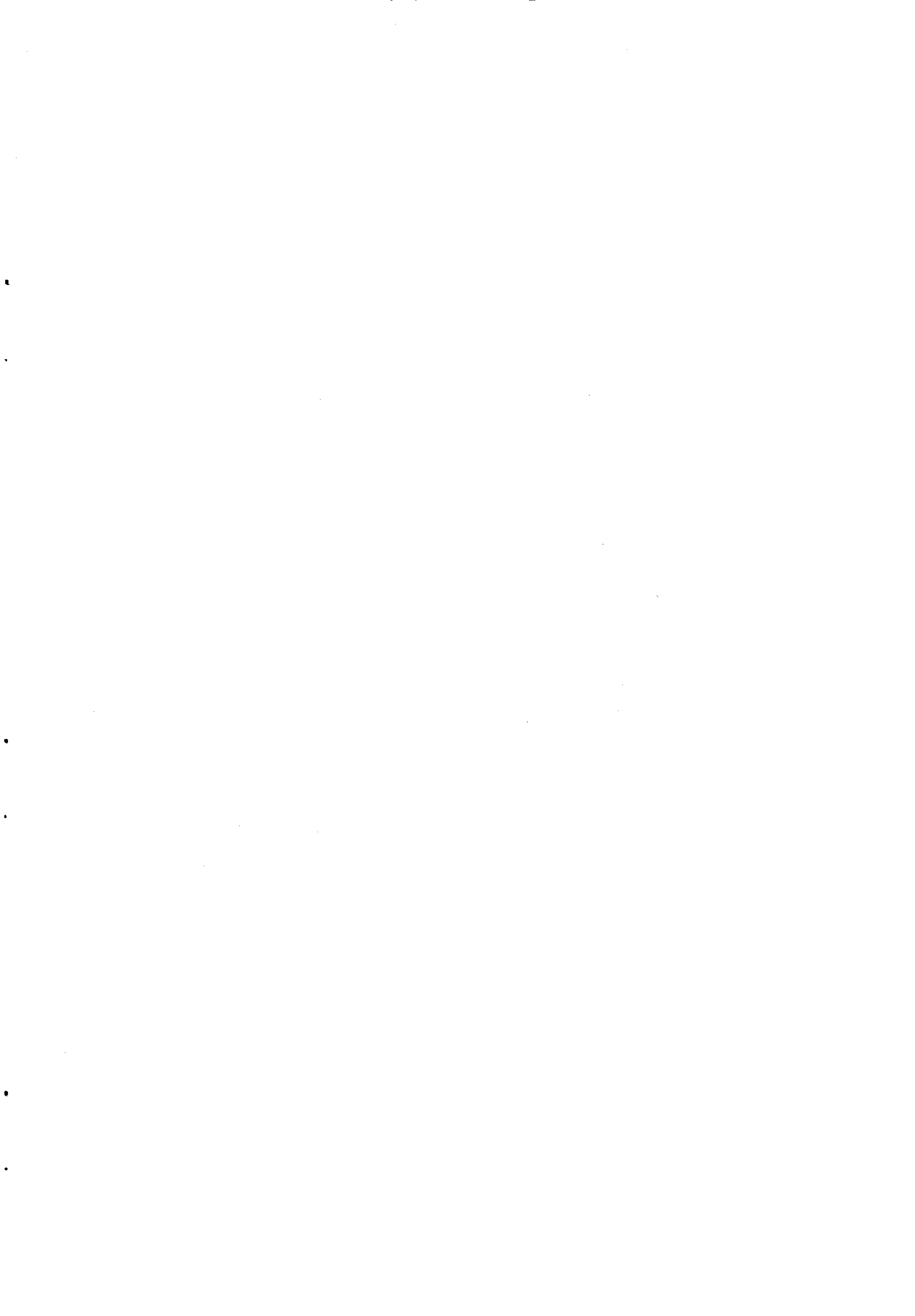
الفلسفة

مرتضى مطهري



دار التيار الجديد

الفلسفة



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم:

نحن سنبحر الآن مع سفينة عالم وفقيه وفيلسوف في بحر الفلسفة الواسع لنتعرف على بعض مجاهلها ونسبر بعض أغوارها . فبعض العلماء المسلمين عشق الفلسفة وكان له معها هيام وغرام ولكن لم يكن عشقهم للفلسفة لمجرد أن غيرهم سبقهم إليها تقليداً لهم ولم يكن طلبهم للفلسفة يقف عند حد الفلسفة وإنما طلبوها لانهم اعتبروها طريقاً إلى الله وإن توسعت بعض مسائلها أو أضيفت اليها بعض المسائل بحكم الجدل الفلسفي بين مختلف التيارات والمذاهب الفلسفية ألا أن حنينها وشوقها بقي لله وحده .

لذلك نرى ان كثيراً من علماء المسلمين كانوا من عظماء الفلاسفة كصدر المتألهين والعلامة الطباطبائي وغيرهم من العلماء فميزة الدخول الى مدرسة الشهيد المطهري هي أنك لا تغرق في شباك المصطلحات التي

تضيع الطالب وتشوش عليه فهمه فمن المهم إختصار الفكرة في المصطلحات ولكن ليس الى درجة يصبح فيها عملَ الطالب أكثره تفكيك المصطلحات وتحليل العبارات . هذا فضلاً عن سلاسة التعبير وحلاوة البيان .

لذلك سوف ندخل إلى محراب الشهيد ليعرفنا على الفلسفة ومن ثم يطلعنا على الفلسفة الإسلامية بكل كفاءة وجدارة فهو الذي شهد له الامام الخميني (قدس سره) بالفلسفة حيث اعتبر ان الأمة قد خسرت بفقده مفكراً وفيلسوفاً عظيماً ولكن كما قال الإمام (قدس سره) . فإن شخصيته العلمية والاسلامية والفلسفية لم تذهب بذهابه كيف لا وهو الذي كان من حصيلة عمر الإمام (قدس سره) .

١ /جمادي الأولى ١٤١٣

محمد شقير

الفلسفة

الدرس الأول:

ما هي الفلسفة ؟(١)

اول مسألة يجب ان نعلمها بالنسبة إلى الفلسفة هي ما هي الفلسفة ؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال نحن ملزمون ان نذكر مقدمة قصيرة تذكر عادة في كتب المنطق لإلفات النظر إلى أكثر من خلط في المباحث التي اجيب فيها على هذا السؤال:

التعريف اللفظي والتعريف المعنوي:

يقول المنطقيون: عندما يسأل عن ماهية شيء ما فإن هذا السؤال يصبح مورداً لأسئلة مختلفة .

احياناً يكون مورد السؤال معنى ومفهوم اللفظ . اي

اننا عندما نسأل: فلان اي شيء هو؟ فإن ذلك الشيء الذي هو مورد للسؤال هو نفس اللفظ والمقصود من «شيئيته» هو: ما هو المعنى اللغوي او الإصطلاحي لذلك اللفظ؟

افرض انه ضمن قراءة كتاب ما وجدنا لفظ «هدهد» ولم نكن نعلم معناه فإننا نسأل شخصاً آخر أن الهدهد ما هو؟ فيقول للإجابة: ان الهدهد إسم طير او مثلاً عندما نجد «الكلمة» في عبارة المنطقيين فإننا نسأل شخصاً آخر: ما هي الكلمة في اصطلاح المنطقيين؟ فيقول «الكلمة» في إصطلاح المنطقيين عبارة عن «الفعل» في إصطلاح النحويين. من البديهي أن رابطة اللفظ والمعنى رابطة وضعية وإصطلاحية أحياناً تكون إصطلاحاً عاماً واحياناً اصطلاحاً خاصاً.

في الجواب على هذا السؤال يجب ان يبحث عن موارد الإستعمال أو ان تراجع كتب اللغة. هكذا سؤال من الممكن ان يكون لديه اجوبة متعددة وتكون كلها صحيحة ايضاً. لانه من الممكن ان يكون للفظ واحد معاني متعددة في اعراف مختلفة مثلاً من الممكن أن يكون للفظ ما معنى خاص في عرف اهل المنطق والفلسفة وان يكون لديه معنى آخر في عرف اهل الأدب. مثلما أن لتعبير «الكلمة» معنى معين في العرف العام وايضاً في عرف علماء الأدب وفي

عرف المنطقيين لـه معنى آخر . او تعبيـر «القياس» فـإن له في عـرف المنـطقيين معنى معين ولـه في عـرف الفقهـاء والأصوليين معنى آخر .

عنـدما يكـون للفظ واحد في عـرف واحـد معنيـان أو عـدة معاني مختلفـة ففي هذه المـوارد يجب القول ان هـذا التعبير بهذا الإصطلاح هو بهـذا المعنى وفي إصطلاح آخـر بمعنى آخـر . والإجـابـات التي تعـطى على هكـذا اسئلة تسمى بـ «التعريفات اللفظية» .

ولكن احياناً عندما يسأل عن ماهيـة شيء ما لا يكـون مورد السؤال معنى اللفظ بل يكون حقيقة المعنى . لا نـريد أن نسـأل: «ما هـو معنى هذا اللفظ ؟» فـإننـا نعـرف معنى اللفظ ولكن حقيقـة وكنه المعنى مجهـولة لنـا . فإن السؤال هو عن حقيقة وكنه المعنى .

مثلاً إذا سألنا «ما هـو الإنسان ؟» فليس المقصـود هنا ان تعبيـر الإنسان وضـع لأي معنى ؟ . فكلنـا يعلم ان لفظ الإنسان وضع لهذا الموجود الخاص ذو القدمين ، المستقيم القامة ، المتكلم .

بـل إن السؤال هو عن حقيقـة وماهيـة الإنسان ؟ فمن البديهي هنا أن الجواب الصحيح لهـذا السؤال لا يمكن إلا أن يكون واحداً . اي انـه ليس من الممكن ان يكون هنـاك

أجوبة متعـددة وتكون كلهـا صحيحة . الإجـابة التي تعـطى لهكذا اسئلة يعبر عنها بـ : «التعريف اللفظي » .

التعريف اللفظي مقـدم على التعريف الحقيقي . اي انـه يجب أن يشخص مفهوم اللفظ أولاً وبعـد ذلـك يُعـرف المعنى المشخص تعـريفـاً حقيقيـاً . وإلا سيؤدي ذلـك إلى مغالطات ومشاجرات بلا أهمية . لانـه اذا كان للفظ معـاني لغوية أو إصطلاحية متعددة وكان مغفـولاً عن تعدد المعـاني هذا ، **فإن كل مجموعـة من الممكن ان تجعل مقصـوداً لها** معنى . واصطلاحاً خاصاً وأن تعرفه غافلةً عن ان كل واحدة منها قد اخذت بنظرهـا شيئاً غيـر ذلك الشيء الـذي اخذتـه المجموعة الأخرى بنظرهـا ويتشاجـرون مع بعضهم البعض من دون فائدة .

ان عدم تفكيك معنى اللفظ عن حقيقـة المعنى يؤدي احيـاناً الى ان تـوضع التحـولات والتطورات التي تـظهر في معنى اللفظ في حسـاب حقيقـة المعنى . مثـلاً من الممكن ان يستعمـل في البـدايـة لفظ خـاص في معنى «كـل» ، ثم تغير الإصطلاحات ونفس هذا اللفظ يستعمل بدلاً عن «كل» في مـورد «جزء» ذلـك «الكل» إذا لـم يفصـل شخص معنى اللفظ عن حقيقة المعنى فإنه سوف يظن أن ذلك «الكل» قد جُزِّءَ واقعاً في حين انه لم يحصل اي تغييـر في ذلك الكـل

بل ان اللفظ المستعمل في «كل» قد بُدِّل مكانه واستعمل في جزء ذلك الكل .

إن هذا الإشتباه قد وقع إتفاقاً في مورد الفلسفة بين عموم فلاسفة الغرب ومقلديهم الشرقيين ولعلنا نوفق ونوضح هذه المَسألة في الدروس القادمة .

كلمة «الفلسفة» كلمة اصطلاحية وقد حصلت على معاني إصطلاحية متعددة ومختلفة ، فئات مختلفة من الفلاسفة كل منها قد عرَّف الفلسفة تعريفاً خاصاً ولكن هذا الإختلاف بالتعريف والتعبير ليس مرتبطاً بحقيقة واحدة . كل مجموعة تستعمل هذا اللفظ في معنى خاص وتعرف نفس هذا المعنى الخاص الذي تقصده .

فذلك الشيء الذي تسميه جماعة ما فلسفة الجماعة الأخرى لا تسميه فلسفة او أنها تنكر قيمته من الأساس او تعبر عنه بإسم آخر او تعتبره جزءاً من علم آخر وضرورة فإن كل جماعة لا تعتبر الجماعة الأخرى فلاسفة من هذا الباب نحن سوف نسعى في جواب «ما هي الفلسفة» ان نشرع بالإجابة مع الإلتفات الى الاصطلاحات المختلفة . اولاً سنشرع بالإجابة على هذا السؤال من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين . وقبل كل شيء سنضع الأصل اللغوي لهذه الكلمة مورداً لبحثنا .

تعبير الفلسفة :

هذا التعبير له اصل يوناني . كل العلماء القديمين والجدد الذين لديهم معرفة باللغة اليونانية والتاريخ العلمي اليوناني يقولون : ان هذا التعبير هو مصدر جعلي عربي من كلمة «فيلوسوفيا» . كلمة فيلوسوفيا مركبة من كلمتين : «فيلو» و«سوفيا» . كلمة «فيلو» هي بمعنى الحب وكلمة «سوفيا» بمعنى العلم .

اذن كلمة «فيلوسوفيا» هي بمعنى حب العلم وعرف[1] افلاطون سقراط بـ «الفيلسوف» أي محب العلم . بناءً على هذا فإن كلمة «فلسفة» التي هي مصدر جعلي عربي هي بمعنى التفلسف . وقد ظهرت قبل سقراط جماعة سمت نفسها «سوفيست» اي العالِم .

هذه الجماعة كانت تعتبر ادراك الإنسان مقياس الحقيقة والواقعية وكانت تستعمل المغالطة في استدلالاتها .

تعبير «سوفيست» فقد تدريجياً مفهومه الأصلي وأخذ مفهوم المغالطة واصبحت السفسطة مرادفة للمغالطة .

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني . المجلد رقم ٢ ، صفحة ٢٣١ وتاريخ الفلسفة للدكتور هومن المجلد الأول صفحة ٢٠ .

وكلمة «سفسطة» في اللغة العربية هي مصدر صناعي لـ «سوفيست» الذي ما زال في اوساطنا بمعنى المغالطة .

سقراط امتنع أن يقال له «سوفسطائي» او عالم بسبب التواضع الذي كان لديه ولعله ايضاً للإحتراز عن ان يصبح قريناً للسفسطائيين[1] . ومن هذا الباب تسمى نفسه «فيلسوف» اي محب العلم . تدريجياً إرتقت كلمة فيلوسوفيا ـ بعكس كلمة السفسطة التي سقطت من مفهوم العالم الى مفهوم المغالط ـ من مفهوم محب العلم إلى مفهوم العالم وصارت ايضاً كلمة الفلسفة مرادفة للعلم . بناءً على هذا فإن تعبير فيلسوف لم يطلق على اي شخص قبل سقراط بعنوان كونه تعبيراً إصطلاحياً ولم يطلق على اي شخص بعد سقراط بلا فاصل . تعبير الفلسفة ليس لديه إلى الآن ايضاً مفهوم مشخص ويقولون ان ارسطو ايضاً لم يستعمل هذا التعبير وبعد ذلك فقد راج اصطلاح الفلسفة والفيلسوف .

ـ في إصطلاح المسلمين :

المسلمون اخذوا هذا التعبير من اليونان وصنعوا منه الصيغة العربية واعطوه الصبغة الشرقية واستعملوه بمعنى مطلق العلم العقلي . الفلسفة في الإصطلاح الشائع

---

(١) تاريخ الفلسفة للدكتور هومن ، المجلد الأول ، صفحة ١٦٩ .

للمسلمين ليست إسماً لفن خاص وعلم خاص . كل العلوم العقليـة في مقابـل العلوم النقلية من قبيـل التعبيـر النحـو ، الصـرف ، المعـاني ، البـديـع ، العـروض ، التفسيـر ، الحـديث ، الفقه ، الأصـول ، كانت تـذكـر تحت العنـوان الكلي للفلسفة . ولأنه لهذا التعبير مفهوم عام فإنه لـزاماً ان يـطلق الفيلسـوف على الشخص الـذي يجمـع كـل العلوم العقليـة لزمـانه اعم من ان تكـون الإلهيـات والـريـاضيـات والطبيعيات والسياسيات والأخـلاقيات والمنـزليات . ولهـذا الاعتبار كانوا يقولون «كل شخص يكون فيلسوفاً يصبح لديه العالم علم مشابـه للعالم العيني ، المسلمـون عندمـا أرادوا ان يبينوا التقسيم الأرسطي للعلوم استعملوا كلمة الفلسفة أو كلمة الحكمة . كانوا يقولون ان الفلسفة (اي العلم العقلي) قسمان: نظري وعملي .

الفلسفـة النظريـة هي التي تبحث حول الأشيـاء كمـا هي مـوجودة والفلسفـة العملية هي التي تبحث حـول افعال الإنسـان كما يجب ويفـرض ان تكون . والفلسفـة النظريـة ثلاثة اقسـام: الإلهيات أو الفلسفـة العليا . الـرياضيـات أو الفلسفة الوسطى . الطبيعيات أو الفلسفة السفلى . الفلسفة العليـا بدورهـا تشتمـل على فنين: الأمـور العـامـة والآخـر الإلهيات بالمعنى الأخص .

الـرياضيـات اربعة اقسـام وكل منهـا علم على حدة:

الحساب ، الهندسة ، الهيئة ، الموسيقى .

الطبيعيات ايضاً بدورها لديها اقسام كثيرة .

الفلسفة العملية ايضاً بدورها تقسم الى علم الأخلاق ، علم تدبير المنزل ، علم سياسة المدن .

بناءً على ما ذكر فإن الفيلسوف الكامل هو الجامع لكل العلوم المذكورة .

ـ الفلسفة الحقيقية او العلم الأعلى:

من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة انه يوجد قسم في وسط الأقسام المتعددة للفلسفة له امتياز خاص عن سائر الأقسام وكأنه «رأس» أعلى من الجميع وهو الذي يعبر عنه بأسماء: الفلسفة الأولى ، الفلسفة العليا ، العلم الأعلى الإلهيات ، ما بعد الطبيعة (متافيزيك) . امتياز هذا العلم بالنسبة إلى سائر العلوم اولاً انه في عقيدة القدماء اكثر يقيناً وبرهانية من كل العلوم الأخرى الأمر الآخر هو ان له الرئاسة والحاكمية على كل العلوم الأخرى وفي الواقع هو ملك العلوم لان العلوم الأخرى تحتاج له حاجة كلية وهو لا يحتاج لها حاجة كلية .

الأمر الثالث هو انه اكثر كلية وأعم من كل العلوم الأخرى[1] .

---

(١) بيان وإثبات هذه الإمتيازات الثلاث خارج عن عهدة هذه =

فمن وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة ان الفلسفة الحقيقية هي هذا العلم . من هذا الباب فإن كلمة فلسفة تطلق احياناً بخصوص هذا العلم ولكن هذا الإطلاق نادراً ما يقع .

إذن من وجهة نظر قدماء الفلاسفة فإن لتعبير الفلسفة معنيان :

الأول معنى شائع الذي هو عبارة عن مطلق العلم المعقول الذي يشمل كل العلوم الغير نقلية . والمعنى الآخر غير شائع والذي هو عبارة عن العلم الالهي أو الفلسفة الأولى والذي هو قسم من الأقسام الثلاثة للفلسفة النظرية .

بناءً على هذا اذا اردنا ان نعرف الفلسفة بحسب اصطلاح القدماء وان نأخذ الإصطلاح الشائع بعين الإعتبار لا يكون للفلسفة تعريف خاص ، ايضاً لانها تعبير عام ولا تطلق على فن خاص وعلم خاص .

الفلسفة بحسب هذا الإصطلاح الشائع هي العلم الغير نقلي ، وان تصبح فيلسوفاً يعني أن تصبح جامعاً لكل العلوم وباعتبار هذه العمومية كان مفهوم الفلسفة حيث كانوا

= الأبحاث المختصرة فيرجع إلى الفصول الثلاثة الأولى من كتاب إلهيات الشفاء واوائل المجلد الأول لكتاب الأسفار .

يقـولون ان الفلسفـة كمال نفس الإنسـان سواء من الجـانب النظري أو من الجانب العملي .

لكن إذا أخذنا الإصطلاح غير الشائع وكـان مقصودنـا من الفلسفـة العلم الذي كـان يعبر عنـه القدمـاء بـالفلسفـة الحقيقيـة أو الفلسفـة الأولى او العلم الأعلى فـإن للفلسفـة تعـريف خاص ، وجـواب سؤال «ما هـو الفلسفة ؟» هـو ان الفلسفـة عبارة عن «العلم بـأحـوال المـوجـود من حيث هـو موجود وليس من ناحية ان له تعين خاص كأن يكون جسمـاً أو كماً أو كيفاً او انساناً أو حياً وغير ذلك» .

ولتـوضيح هـذا المطلب فـإن معلوماتنـا بـالنسبـة إلى الأشياء على نحوين: إما أن تكون مخصوصة بنوع او جنس معين وبعبـارة اخرى تكـون حـول الأحـوال والأحكـام والعـوارض الخـاصـة لنـوع مـا أو لجنس معين مثـل علمنـا بأحكام الأعداد أو احكام المقادير أو احـوال وآثار الكـائنات الحية او احوال وآثار واحكام بدن الإنسان وامثال هذه حيث نسمي الأول علم الحسـاب او علم العـدد والثـاني عـلم الهندسة او علم المقـدار والثالث علم الأحيـاء والرابـع علم الطب او علم البدن وهكذا كل العلوم من قبيـل علم الفلك وعلم الأرض وعلم المعـادن وعلم الحيـوان وعلم الـنفس وعلم الإجتماع وعلم الذرة وغير ذلك .

او لا يكون مخصوصاً بنوع خاص اي ان الموجود من

حيث كـونه نـوعاً خـاصاً ليس لـديه تلك الأحـوال والأحكام والآثار بل هو يملك تلك الأحكام والأحوال والآثار من حيث كـونه مـوجوداً . بعبـارة اخرى احيـاناً يكـون العـالم مورداً للدراسة من ناحيـة الكثرة والمـوضوعـات المنفصلة وأحيانـاً نأخذ بعين الإعتبار الموجود من حيث هو موجود بعنوان كونه «واحداً» . ونستمر في دراساتنا لذلك «الواحد» الذي يشمل كل شيء .

نحن إذا شبهنا العالم بالبدن فإن دراستنا لذلك البـدن على نحوين: بعض دراساتنا مرتبطة باعضاء هذا البـدن مثلاً الـرأس او اليد او الـرجل او العين لهـذا البدن ولكن أحيـاناً تكون دراساتنا مرتبطة بكل البدن مثل: متى جاء هذا البـدن وحتى متى يبقى ؟ وهـل من الأساس لـ «مَن» معنى ومفهـوم حول مجموع البـدن ام لا ؟ وهل لهـذا البدن وحـدة واقعية وكثرة اعضائه كثرة ظاهرية وغير حقيقيـة أو ان وحدتـه وحدة اعتبـاريـة ولا يتجـاوز عن حـد الإرتبـاط الآلي اي الـوحـدة الصنـاعية ؟ هـل لهذا البـدن مبدأ واحـد وجدت منـه سائـر الأعضاء ؟ مثلاً هل لهذا البـدن رأس ورأس البدن هـو منشأ ظهور سائر الأعضاء ام أنه بدن بلا رأس ؟ هل إذا كان لديه رأس فإن رأس هذا البدن يتمتع بمـخٍ شاعـر ومدرك أم أنـه خالٍ وفارغ ؟ هل أن تمام البدن حتى الظفـر والعظم يتمتـع بنـوع من الحيـاة ام أن الشعـور والإدراك محدود في هـذا

البدن ببعض الموجودات التي قد ظهرت صدفة مثل الـدودة التي تظهر في جسم متعفن ميت وتلكِ الـديدان هي نفسهـا التي يعبر عنها باسم الحيوان ومن جملتـه الإنسان ؟ هـل ان هـذا البدن يمشي في مجمـوعه نحـو هـدف مـا ويسيـر إلى الكمال والحقيقة ام انه موجود بلا هدف ، وبلا مقصد ؟

هل ان ظهور وزوال الأعضـاء صدفتي (من الصـدفة) ام ان قانون العلية حاكم عليه ولا يوجـد اية ظـاهرة من دون علة وكل معلول خاص يظهر من علة خاصة ؟ هل ان النظام الحـاكم على هذا البـدن نظام قـطعي ولا يتخلف ام انـه لا يوجد اية ضرورة وقطعية حاكمة عليه ؟ هل أن ترتيب وتقدم وتـأخـر اعضـاء هـذا البـدٰن واقعي وحقيقي ام لا ؟ كم هـو مجمـوع الأجهزة الكليـة لهذا البـدن ؟ وامثال ذلـك . ذلك القسم من الـدراسـة الـذي يـرتبط بعلم اعضـاء العـالم هـو «العلم» وذلـك القسم من الدراسـة الـذي يـرتبط بعلم بـدن العالم هو «الفلسفة» .

اذن نرى ان هناك «لواءً» خاصـاً من المسائـل التي لا تشبـه اياً من المسـائل العلميـة من علوم العـالم التي تُحَقِّق حول موجود خاص ولكنها نفسها تشكل لواءً خاصاً .

عندما نـدرس هذا اللواء من المسـائل من وجهـة نظر معرفة «اجـزاء العلوم» ونريـد ان نفهم من الناحيـة الفنية ان مسائل هـذا اللواء من عوارض اي مـوضوع تعـد فنرى انهـا

من عوارض «الموجود بما هو موجود» وطبعاً توضيح وشرح هذا المطلب يجب ان يكون في الكتب الموسعة الفلسفية وهو خارج عن عهدة هذا الدرس .

بالإضافة إلى المسائل المذكورة فإننا عندما نبحث حول ماهية الأشياء مثلاً ما هي الماهية والتعريف الواقعي للجسم او للإنسان ؟ او عندما نريد ان نبحث حول وجود الأشياء مثلاً هل هناك وجود للدائرة الحقيقية أو للخط الحقيقي ام لا ؟ فهو يرتبط ايضاً بهذا الفن لان البحث حول هذه الأمور هو ايضاً بحث حول عوارض الموجود بما هو موجود . اي اصطلاحاً أن الماهيات هي من عوارض واحكام الموجود بما هو وجود . هذا البحث ايضاً له مجال واسع وهو خارج عن حدود هذا الدرس . وقد بحث حوله في الكتب الفلسفية الموسعة .

نتيجة البحث هي انه إذا سألنا شخص: ما هي الفلسفة ؟ فنحن قبل ان نجيب على سؤاله نقول ان هذا التعبير له إصطلاح خاص في عرف كل فئة .

فإذا كان المقصود تعريف الفلسفة المصطلح عليها من قبل المسلمين فإن هذه الكلمة في الإصطلاح الرائج للمسلمين اسم جنس لكل العلوم العقلية وليست إسماً لعلم خاص يمكن تعريفه . وفي الإصطلاح غير الرائج هي اسم

للفلسفـــة الأولى وهي العلم الــذي يبحث حــول كليــات المسائل التي لا ترتبط بأي مـوضوع خـاص بل تـرتبط بكل المـوضوعـات . هذا العلم هـو الذي يـدرس كـل الـوجـود بعنوان كونه موضوعاً واحداً .

الدرس الثاني:

ما هي الفلسفة ؟(٢)

عَرَّفنا في الدرس الماضي الفلسفة في إصطلاح المسلمين .

الآن من اللازم ان ننقل بعض التعريفات الأخرى للفلسفة حتى تعرف بشكل عام .

ولكن قبل الشروع بالتعريفات الجديدة ، لا بد أن نشير الى اشتباه تاريخي كان منشأ لاشتباه آخر ايضاً .

ـ ما بعد الطبيعة ، المتافيزيك:

ارسطو هو اول شخص سعى وراء سلسلة من المسائل لا تدخل في اي علم من العلوم سواء كان الطبيعي او الرياضي او الأخلاقي او الإجتماعي او المنطقي ويجب ان تعتبر متعلقة بعلم منفصل . ولعله هو اول شخص

شَخَّصَ محوراً يجمع هذه المسائل حول نفسه بعنوان كونها عوارضه وحالاته والذي هو الموجود بما هو موجود ولعله هو اول شخص كشف أن رابط وعامل اتصال مسائل كل علم مع بعضها البعض وملاك انفصالها عن مسائل العلوم الأخرى شيء يسمى بـ «موضوع العلم» .

طبعاً مسائل هذا العلم اتسعت بعد ذلك ، أو مثل كل علم فإنها حصلت على إضافات كثيرة ، ومن خلال مقارنة مطلب ما بعد الطبيعة لأرسطو مع مطلب ما بعد الطبيعة لإبن سينا يتضح الى أي مدى وصل صدر المتألهين في مبحث ما بعد الطبيعة ولكن على كل حالٍ فإن ارسطو هو اول شخصٍ اكتشف أن هذا العلم علماً مستقلاً وأعطاه مكاناً خاصاً بين العلوم الأخرى .

ولكن ارسطو لم يضع اي اسم لهذا العلم . وقد جمعت آثار ارسطو بعده في دائرة للمعارف . وهذا القسم قد وضع من ناحية الترتيب بعد قسم الطبيعيات ، ولانه لم يكن لديه اسماً خاصاً فقد صار معروفاً بـ «المتافيزيك» اي بعد الفيزيك . وكلمة متافيزيك ترجمت بواسطة المترجمين العرب إلى «ما بعد الطبيعة» . شيئاً فشيئاً نُسِيَ ان هذا الإسم قد اعطي الى هذا العلم من جهة انه وضع في كتاب ارسطو بعد الطبيعيات . لذلك ظُنَّ ان مسائل هذا العلم وعلى الأقل بعض مسائله من قبيل الله ، العقول المجردة ،

خارجة عن الطبيعة . من هذا الباب طـرح هذا السؤال عنـد اشخاص مثل ابن سينا انه كان يجب ان يعبر عن هذا العلم بـ «ما قبل الطبيعة» لا «ما بعد الطبيعة» لانهم اذا عبـروا عنه بهـذا الاسم باعتبـار اشتمال هـذا العلم على بحث الله فـإن وجود الله هو قبل الطبيعة لا بعدها[1] .

وبعـد ذلك فقـد جر هـذا الإشتباه اللفـظي والترجمي بعض المتفلسفين الجدد الى اشتباه معنـوي . فقد تـوهمت فئة كبيرة من الأوروبيين ان كلمة «ما بعـد الطبيعـة» مساويـة لـ «مـا وراء الطبيعـة» وظنت ان مـوضـوع هـذا العلم امـور خارجة عن الطبيعة في حين أنه وكما علمنا ان موضـوع هذا العلم يشمل الطبيعة وما وراء الطبيعة اي كل موجود . على كـل حال فقـد عرفت هـذه الجماعـة خطأ هـذا العلم بهـذه الكيفية :

المتــافيـزيــك علم يبحث فقط حــول الله والأمــور المجردة عن المادة .

ـ الفلسفة في العصر الجديد :

كمـا علمنا فـإن نقطة الإنعـطاف في العصر الجـديـد بـالنسبة الى العصـر القديم حيث إبتـدأ من القرن السـادس عشـر وتكوّن بـواسطة مجمـوعة من الفـلاسفـة على رأسهـا

---

(١) الهيات الشفاء ، الطبعة القديمة ، صفحة ١٥ .

دكـارت الفـرنسي وبيكن الإنكليـزي ، هي ان المـنهـج القيـاسي والعقلي قـد أعـطى مكـانتـه في العلوم للمنهـج التجـريبي والحسي . العلوم الطبيعيـة خرجت دفعـة واحـدة من مجال المنهج القياسي ودخلت دائرة المنهج التجريبي . الـرياضيـات اخـذت لنفسهـا حـالـةً نصف قيـاسيـة ونصف تجـريبية . بعـد هذه المجـريات ظهـرت هذه الفكـرة لـدى البعض وهي ان المنهج القياسي ليس قابلاً للإعتماد عليه . لـذلك إذا لم يكن أي علم تحت سلطة التجـربـة والإختبـار العملي ويريد ان يستفيـد فقط من القياس فـلا اساس لهـذا العلم ، ولان علم مـا بعد الـطبيعة بهـذه الكيفية اي انـه لا التجربة ولا الإختبار العملي يقعان في طريقه فلا إعتبار لهذا العلم أي ان مسـائـل هـذا العلم ليست قـابلة للتحّقـيق والـدراسة لا نفيـاً ولا إثباتـاً . هذه الجمـاعـة وضعت خـطاً أحمـراً حول ذلـك العلم الذي كـان في يوم من الأيـام رأساً أعلى من جميع العلوم الأخـرى وكـان يعبـر عنـه بـأشـرف العلوم وملك العلوم .

في نظر هذه الجماعة انه لا يوجـد علم بإسم علم مـا بعـد الطبيعـة او الفلسفة الأولى او بـأي اسم آخر ولا يمكن ان يوجد .

في الحقيقة ان هذه الجماعة قد اخذت من البشر اعز المسائل التي تحتاج الى عقل البشر .

جماعة اخرى إدعت ان المنهج القياسي ليس من دون إعتبار في كل المجالات ، بل يجب الإستفادة منه في الأخلاق وما بعد الطبيعة . وهذه الجماعة اعطت اصطلاحاً جديداً وعبرت بـ « العلم» عما يقبل التحقيق بواسطة المنهج التجريبي .

والذي يستفاد منه بواسطة المنهج القياسي اعم من ان يكون المتافيزيك والأخلاق والمنطق وغير ذلك عبرت عنه بـ «الفلسفة . اذن تعريف الفلسفة في إصطلاح هذه الجماعة عبارة عن «العلوم التي تحقق فقط بواسطة المنهج القياسي ولا تكون التجربة والإختبار العملي أسلوباً فيها» .

في مقابل هذا الطرح ـ مثل طرح العلماء القديمين ـ ان كلمة فلسفة اسم عام وليست اسماً خاصاً اي انها ليست إسماً لعلم واحد بل هي اسم يشمل عدة علوم . ولكن طبعاً أن دائرة الفلسفة بحسب هذا الإصطلاح اضيق من دائرتها بحسب اصطلاح القدماء . لانه يشمل فقط علم ما بعد الطبيعة وعلم الأخلاق وعلم المنطق وعلم الحقوق واحياناً بعض العلوم الأخرى اما الرياضيات والطبيعيات فإنها في خارج هذه الدائرة بعكس اصطلاح القدماء الذي يشمل ايضاً الرياضيات والطبيعيات .

المجموعة الأولى التي أنكرت ما بعد الطبيعة بشكل كلي وأنكرت المنهج القياسي ونظرت بعين الإعتبار للعلوم

الحسية والتجريبية فقط ، فإنها اخذت تلتفت شيئاً فشيئاً انـه اذا انحصـر كل مـا هو مـوجود بـالعلوم التجريبيـة (حيث ان مسـائـل هـذه العلوم تكـون أيضـاً جـزئيـة اي انهـا تختص بمـوضوعـات خاصـة) سنبقى محرومين من المعـرفة الكليـة بـالعالم بشكـل كامـل . ـ التي تـدعي الفلسفـة او مـا بعـد الطبيعة انها بعهدتها ـ .

من هـذا الباب ظهـرت لـديهم فكـرة جـديـدة كـانت الأساس لـ «الفلسفة العلمية» . اي الفلسفة التي تعتمـد مئة بـالمئة على العلوم والتي يحصـل فيها سلسلة من المسـائل أكثر كلية من خلال مقارنة العلوم مع بعضها البعض وارتباط مسائلها مع المسائل الأخرى وكشف نوعية الإتصـال والكلية بين القوانين ومسائل العلوم مع بعضها البعض .

هذه المسائل الأكثر كلية عبروا عنها بإسم الفلسفـة . وقـد احتـذى هـذا المنهـج كـل من اوغست كنت الفـرنسي وهربرت اسبنسر الإنكليزي .

الفلسفـة في نظر هـذه المجموعـة ليست سوى ذلـك العلم الذي يعرف بشكل مستقل سواء من ناحيـة الموضـوع ام من نـاحيـة المبـادىء ، لان مـوضــوع ذلـك العلم هــو «الموجود بمـا هو مـوجود» ومبـادؤه ـ وعلى الأقل المبـادىء الاساسية . هي من البديهيات الأولية . بل قد صارت علمـاً عمله التحقيق في مكتسبـات العلوم الأخـرى والـربط بينهـا

واستخراج المسائل الأكثر كلية للعلوم من المسائل الأكثر محدودية .

الفلسفة التحصلية لأوغست كنت الفرنسي والفلسفة التركيبية لهربرت اسبنسر الإنكليزي هي من هذا النوع .

في رأي هذه الجماعة أن الفلسفة علم ليس منفصلاً عن سائر العلوم بل ان نسبة العلوم للفلسفة هي من قبيل نسبة درجة من المعرفة إلى درجة أكمل من المعرفة حول شيء ما . اي ان الفلسفة إدراك اوسع وأكثر كلية لنفس الأشياء التي هي مورد ادراك ومعرفة العلوم .

البعض الأخر مثل كانت اعتبر ان التحقيق حول نفس المعرفة والقوة التي هي منشأ هذه المعرفة اي العقل ، لازم قبل كل شيء ، وشرع بنقد وإنتقاد عقل الإنسان وسمى تحقيقاته بالفلسفة أو الفلسفة النقادية PHILOSOPHY CRITICAL طبعاً هذه الفلسفة ليس لديها اي وجه إشتراك مع ما كان يعبر عنه لدى القدماء بالفلسفة سوى الإشتراك في اللفظ . كما انه ليس لديها اي وجه إشتراك ايضاً مع الفلسفة التحققية لأوغست كنت والفلسفة التركيبية لإسبنسر سوى الإشتراك في اللفظ .

فلسفةُ كانْت أقرب إلى المنطق ـ الذي هو نوع خاص من علم الفكر ـ منه الى الفلسفة ـ التي هي معرفة العالم:

ذلـك الـذي كـان في العـالم الأوروبي «ليس علمـاً» أي لا يدخل في اي علم خـاص من العلوم الطبيعيـة او الريـاضية وكـان في نفس الوقت نـظريـة حـول العـالم او الإنســان او الإجتماع عُبِّر عنه شيئاً فشيئاً بالفلسفة .

اذا جمع شخص ما كل المذاهب التي يعبـر عنها في اوروبا وامريكا بإسم الفلسفـة وحصل على تعـريفها كلهـا ، يرى ألا وجه مشترك بينها سوى «عدم العلمية» .

هذا المقدار الذي أشير اليه . كان نمـوذجاً من اجـل ان نعلم ان تفاوت الفلسفة القديمة مـع الفلسفات الجـديدة ليس كتفاوت العلوم القديمة مع العلوم الجديدة .

العلم القـديم لا يتفاوت مـاهويـاً مـع العلم الجـديـد كالطب القديم والطب الجديد ، الهندسة القديمة والهنـدسة الجـديدة علم النفس القـديم وعلم النفس الجـديـد ، علم الأحيـاء القديم وعلم الأحيـاء الجـديـد و. . . فليست على سبيل المثال كلمة الطب في القديم اسماً لعلم وفي الحاضر اسم لعلم آخر .

لكـل من الـطب القـديم والـطب الجـديـد تعــريف واحـد . الـطب على كـل حـال عبـارة عن معـرفـة احـوال وعوارض بدن الإنسان .

تفاوت الطب القـديم عن الطب الجـديد هـو اولاً في

أسلوب تحقيق المسائل حيث ان الطب الجديد أكثر تجريبية من الطب القديم الذي هو أكثر استدلالية وقياساً من الطب الجديد ، وثانياً في النقص والكمال اي ان الطب القديم انقص والطب الجديد أكمل . وهكذا سائر العلوم .

أما الفلسفة فهي اسم واحد لمعاني مختلفة ومتنوعة في القديم والجديد ولها تعريف منفصل بحسب كل معنى .

وكما قرأنا ان كلمة الفلسفة في القديم احياناً تكون لـ : «مطلق العلم العقلي» واحياناً يختص هذا العلم بأحد الأقسام اي علم ما بعد الطبيعة او الفلسفة الأولى وفي الحاضر يطلق هذا الإسم على معاني متعددة وله تعريف منفصل بحسب كل معنى .

١ ـ انفصال العلوم عن الفلسفة:

هناك خطأ فاحش رائج في زماننا منبعه من الغرب وهو شائع ايضاً في وسط المقلدين الشرقيين للغربيين ، هو قصة انفصال العلوم عن الفلسفة .

لقد وقع إشتباه بين تغيير وتحول لفظي يرتبط بمصطلح وضعي وتغيير وتحول معنوي يرتبط بحقيقة المعنى حيث اخذ لنفسه اسم انفصال العلوم عن الفلسفة .

كما قلنا سابقاً ان كلمة الفلسفة او الحكمة كانت تستخدم غالباً في اصطلاح القدماء بمعنى العلم العقلي في

مقابل العلم النقلي ولهذا كان يشمل هذا اللفظ كل التفكرات العقلية والفكرية للبشر .

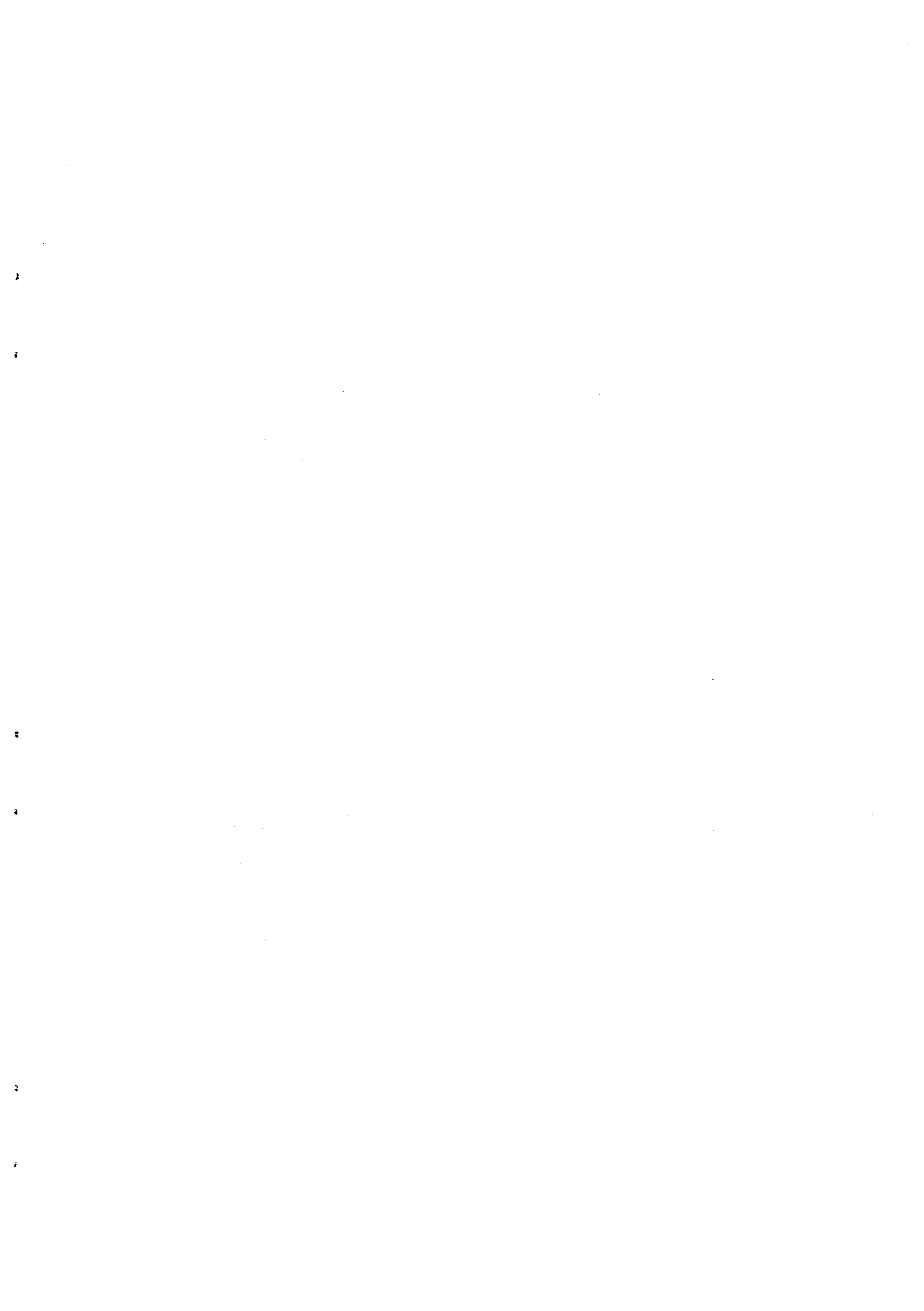
تعبير الفلسفة في هذا الإصطلاح «اسم عام» و«اسم جنس» وليس «اسماً خاصاً» وفي العصر الحديث إختص هذا اللفظ بما بعد الطبيعة والمنطق وعلم الجمال وامثالها .

هذا التغيير في الإسم كان سبباً لان يظن البعض ان الفلسفة كانت علماً في القديم ، وان مسائلها كانت الإلهيات والطبيعيات والرياضيات وسائر العلوم . بعد ذلك انفصلت وإستقلت عن الفلسفة كل من الطبيعيات والرياضيات .

المثل الصحيح لهذا التعبير هو كلمة «تن» (في الفارسية حيث هي في العربية بمعنى جسم الإنسان) حيث كانت تستعمل في وقت ما بمعنى البدن في مقابل الروح فكانت تشمل كل قامة الانسان من الرأس حتى القدم . ثم ظهر بعد ذلك مصطلح ثانوي وأخذت هذه الكلمة تستعمل في جسم الإنسان من رقبته الى الأسفل في مقابل «الرأس» ولذلك ظهر هذا التوهم لدى البعض وهو ان رأس الانسان قد انفصل عن بدنه . اي انه قد وقع الإشتباه بين تغير وتحول لفظي مع تغير وتحول معنوي . ومثل هذا ايضاً كلمة «فارس» التي كانت تطلق في وقت ما على كل ايران والتي تطلق اليوم على محافظة من محافظات جنوب ايران ،

فيـأتي شخص ليظن ان محـافظة «فـارس» قـد انفصلت عن ايـران . انفصال العلوم عن الفلسفـة هو من هـذا القبيـل . العلوم العصـرية كـانت تذكـر تحت اسم عـام هـو الفلسفـة واليوم يختص هذا الاسم بأحد هذه العلوم .

هـذا التغيير في الإسم لا يـرتبط بانفصـال العلوم عن الفلسفة . العلوم لم تكن في اي وقت حتى انفصالهـا جزءاً من الفلسفة بالمعنى الخاص لهذه الكلمة .



الدرس الثالث:

الفلسفة الاشراقية والفلسفة المشائية

يقسم الفلاسفة المسلمون الى قسمين . الفلاسفة الإشراقيون والفلاسفة المشاؤون . على رأس الفلاسفة الإشراقيين المسلمين الشيخ شهاب الدين السهروردي من علماء القرن السادس ، ويعد الشيخ الرئيس ابوعلي سينا على رأس الفلاسفة المشائين المسلمين .

الإشراقيون يعدون اتباعاً لأفلاطون ، ويعد المشاؤون اتباعاً لأرسطو .

الفارق الأساسي والجوهري بين المنهج الإشراقي والمنهج المشائي هو ان المنهج الإشراقي لا يكتفي بالإستدلال والتفكرات العقلية للتحقيق في المسائل الفلسفية وخصوصاً «الحكمة الإلهية» بل إن السلوك القلبي والمجاهدات النفسية وتصفية النفس ضرورة ولازمة ايضاً

لكشف الحقائق . اما في المنهج المشائي فإن الإعتماد هو فقط على الإستدلال .

لفظ «الإشراق» الذي هو بمعنى إشعاع النور مفيد وملائم لإفادة مفهوم المنهج الإشراقي ولكن كلمة «مشاء» التي هي بمعنى «ماشي» أو «كثير المشي» اسم وضعي بشكل صرف ولا تفيد مفهوم المنهج المشائي .

يقولون ان العلة التي عبروا بسببها عن ارسطو واتباعه بـ «المشائين» هو ان ارسطو كان معتاداً أن يدرس ويفيض (من أخلاقه وعلمه) في حال السير والمشي .

لذلك اذا اردنا ان نستعمل كلمة تفيد مفهوم المنهج الفلسفي للمشائيين يجب ان نستخدم كلمة «استدلالي» ونقول ان الفلاسفة قسمان: الاشراقيون والإستدلاليون .

هنا من اللازم ان نحقق انه: هل ان لأفلاطون وارسطو واقعاً مادتين مختلفتين وكان هذا الإختلاف نظرياً بين الأستاذ (افلاطون) وتلميذه ارسطو؟ وهل الطريقة التي بينها الشيخ شهاب الدين السهروردي ـ الذي سوف نعبر عنه من الآن بإسمه القصير «شيخ الإشراق» ـ في العصر الإسلامي طريقة افلاطونية وان افلاطون كان من انصار واتباع السلوك المعنوي ومجاهدة ورياضة النفس والمكاشفة والمشاهدة القلبية وبتعبير شيخ الإشراق ، من انصار «الحكمة الذوقية» ؟ .

هل المسائل التي تعرف من زمن شيخ الاشراق وما بعده تحت عنوان المسائل الإختلافية بين الإشراقيين والمشائيين مثل اصالة الماهية واصالة الوجود ، وحدة وكثرة الوجود ، مسألة الجعل ، مسألة تركب وعدم تركب الجسم من الهيولي والصورة ، مسألة المثل وأرباب الأنواع ، قاعدة امكان الأشرف ، وعشرات المسائل الأخرى من هذا القبيل هي نفس المسائل الاختلافية بين افلاطون وارسطو التي ما زالت الى هذا الزمان او ان هذه المسائل وعلى الأقل بعض هذه المسائل قد حدثت وظهرت بعدهم واندثرت منها روح افلاطون وارسطو ؟ .

ذلك الذي نستطيع ان نقوله بشكل مجمل في هذه الدروس هو انه من المسلم وجود اختلاف في الآراء بين افلاطون وارسطو اي ان ارسطو قد رفض الكثير من نظريات افلاطون وأظهر مقابلها نظريات أخرى .

في عصر الإسكندرية الذي هو الحد الفاصل بين العصر اليوناني والعصر الإسلامي شكل اتباع افلاطون واتباع ارسطو مجموعتين مختلفتين .

للفارابي كتاب صغير معروف بإسم «الجمع بين رأيي الحكيمين» في هذا الكتاب طرح الفارابي المسائل الخلافية بين هذين الفيلسوفين وسعى ليزيل هذه الإختلافات بين هذين الحكيمين .

ولكن ذلك الذي يظهر من خلال دراسة آثار افلاطون وارسطو ودراسة الكتب التي كتبت في بيان عقائد وآراء هذين الفيلسوفين مع الإلتفات الى سير الفلسفة في العصر الإسلامي ، ان المسائل الخلافية الأساسية بين الإشراقيين والمشائين التي تطرح اليوم في الفلسفة الأسلامية باستثناء مسألة او مسألتين هي سلسلة من المسائل الإسلامية الجديدة التي لا ترتبط بأي من أفلاطون أو أرسطو . مثل : مسائل الماهية والوجود ، مسألة الجعل ، مسألة تركب وبساطة الجسم ، قاعدة امكان الأشرف ، وحدة وكثرة الوجود . المسائل الخلافية بين افلاطون وارسطو هي نفس المسائل التي جاءت في كتاب الفارابي «الجمع بين رأيي الحكيمين» ، وطبعاً يوجد مسائل غير المسائل المذكورة .

وفي نظرنا أن المسائل الخلافية بين افلاطون وأرسطو هي ثلاث مسائل سنوضحها فيما بعد .

المسألة الأهم هي ان الكثيرين يترددون في أن افلاطون قد كان من أنصار السير والسلوك المعنوي والمجاهدة والرياضة والمشاهدة القلبية .

بناءً على هذا فإن ذلك الذي اعتبرناه من أن لافلاطون وارسطو منهجان : المنهج الإشراقي والمنهج المشائي ، قابل للحوار كثيراً . فليس معلوماً بأي وجه من الأوجه ان افلاطون كان يُعرف في زمانه او في الأزمنة

القريبة من زمانه بعنوان كونه فرداً إشراقياً من أنصار الإشراق الباطني .

وليس من المعلوم ايضاً ان تعبير «مشائي» يُطلق فقط على ارسطو واتباعه .

يقول الشهرستاني صاحب كتاب «الملل والنحل» في المجلد الثاني من كتابه: «اما المشاؤون بشكل مطلق فهم اهل «لوقين» وافلاطون لإحترامه الحكمة كان يعلمها دائماً في حال المشي . ارسطو تبعه ومن هذا الباب سمي (الظاهر انه ارسطو) واتباعه بالمشائيين»(*) .

طبعاً لا يمكن التردد في انه كان يقال لأرسطو واتباعه «المشاؤون» وهذا التعبير قد استمر في العصر الإسلامي .

اما ذلك الذي يمكن ان يتردد فيه والذي يقبل النفي والإنكار هو انه كان يعبر عن افلاطون بـ «الاشراقي» . نحن لم نر قبل شيخ الإشراق في كلام اي من الفلاسفة مثل الفارابي وأبو علي (سينا) او مؤرخي الفلسفة مثل الشهرستاني ان افلاطون كان يذكر بعنوان كونه حكيماً

(*) ورد في تعليقة الأستاذ الشيخ احمد فهمي محمد على كتاب الملل والنحل للشهرستاني ـ المجلد الثاني ما يلي: فأنشأ (أرسطو) مدرسة في ملعب رياضي يسمى لوقيون وسمي أتباعه بالمشائيين أخذا من عادته إذ كان يلقي عليهم دروسه وهو يمشي وهم يسيرون من حوله .

مناصراً للحكمة الذوقية والإشراقية . وحتى اننا لا نجد ايضاً كلمة مصطلحة بعنوان الإشراق[1] .

---

(١) في إعتقاد هانري كربن ان اول من استعمل هذه الكلمة في العالم الاسلامي هو شخص بإسم ابن الوحشية (في حدود أواخر القرن الثالث واوائل القرن الرابع) (يرجع إلى كتاب: ثلاثة حكماء مسلمين ، الصفحات: ٧٣ و١٨٢ الطبعة الثانية) .
السيد حسن تقي زاده يقول في مذكرات تاريخ العلوم في الإسلام ـ مجلة المقالات والدراسات نشرة قسم التحقيقات في كلية الالهيات والمعارف الإسلامية (طهران ، رقم ٣ و٤ ، صفحة ٢١٣) ـ بعد ذكر كتاب مجهول منسوب الى نفس ابن الوحشية:

« وكان باعثاً على الإطالة كتاب آخر لنفس ابن الوحشية النبطي معنون بـ«الفلاحة النبطية » الذي ينسب ايضاً لحكيم بابلي بـإسم قوثامي حيث ينقل انه من اقدم الكتب البابلية من مؤلفات ضغريث وينبوشاد . حتى ان ابن خلدون مع تلك القريحة في التحقيق إعتبر ان هذا الكتاب الثاني هو من علماء النبطية حيث ترجم من اليونانية الى العربية . ولكن في النهاية صار معلوماً في نتيجة تحقيقات كوتشميد ونولدكه الالمانيين وخصوصاً نالينوي الايطالي ان الكتاب المذكور موضوع ومليء بالهذيان حتى ان لنالينورا اعتقاد بالنسبة اليه وهو انه لا وجود لشخص باسم ابن ا لوحشية وجميع هذه الموهومات قد وضعها ابو طالب الزيات ونسبها الى شخص موهوم والمحققون يعتقدون ان هذا النوع من الكتب هو من تأليفات الشعوبية الذين كانوا يريدون ان يثبتوا ان العلوم هي من عند الملل الغير عربية وانه لم يكن للعرب نصيب من العلوم .

ليس بعيداً ان يكون منشأ اشتباه شيخ الإشراق كتاب «الفلاحة =

شيخ الإشراق هو الذي أشاع هذه الكلمة وهو ايضاً الذي اعتبر في مقدمة كتاب حكمة الإشراق مجموعة من الحكماء القديمين من جملتهم فيثاغورس وافلاطون انصاراً للحكمة الذوقية والإشراقية وذكر افلاطون بعنوان كونه «رئيس الاشراقيين: في عقيدتنا ان شيخ الإشراق قد اختار المنهج الإشراقي تحت تأثير العرفاء والمتصوفة المسلمين . ومزج الإشراق والإستدلال مع بعضهما البعض كان من ابتكاره . ولكنه بين ـ ولعله من أجل ان تصبح نظريته مقبولة أكثر ـ ان مجموعة من قدماء الفلاسفة كان لديهم نفس السبيل .

شيخ الإشراق لم يعط اي سند في هذا الموضوع كما انه لم يُظهِر اي سند ايضاً بالنسبة الى حكماء ايران القديمين . فلو كان لديه سند لأظهره حتماً ولما ترك المسألة التي لها علاقة به بهذا الإبهام والإجمال .

بعض كتاب تاريخ الفلسفة لم يذكروا باي وجه من الأوجه ضمن شرح عقائد وافكار افلاطون شيئاً من منهجه الإشراقي . ولم ينقل في كتاب الملل والنحل للشهرستاني وتاريخ الفلسفة للدكتور هومِ وناريخ الفلسفة لول ديورانت

= النبطية » أيضاً أو كتاب من مؤلفات الشعوبية . كتاب «الفلاحة النبطية » ليس تحت يدنا حتى نقارن مطالبه مع ذلك الذي وصل إلينا من شيخ الإشراق .

وسير الحكمة في اوروبا اسم عن المنهج الاشراقي الأفلاطوني من الرواية التي ادعاها شيخ الإشراق .

ذكروا في كتاب سير الحكمة في اوروبا موضوع العشق الأفلاطوني وقالوا بلسان افلاطون:

«الروح كانت قد رأت الجمال المطلق قبل المجيء إلى الدنيا ، ولانها ترى الجمال الظاهر في هذه الدنيا فإنها تتذكر الجمال المطلق ويصيبها غم الهجران . والعشق الجسماني هو مجازي مثل الحسن الصوري . اما العشق الحقيقي فهو شيء آخر وهو خميرة الإدراك الإشراقي والحصول على الحياة الأبدية» ذلك الذي قاله افلاطون في مورد العشق والذي عبروا عنه فيما بعد بالعشق الأفلاطوني هو عشق الجمالات . والذي له في عقيدة افلاطون ـ على الأقل عند الحكماء ـ اصل إلهي ، وعلى كل حال ليس لديه ارتباط بذلك الذي قاله شيخ الإشراق في باب تهذيب النفس والسير والسلوك العرفاني إلى الله .

اما برتراند راسل فيذكر في المجلد الأول لتاريخ فلسفته مُكرراً مسألة امتزاج التعقل والإشراق في الفلسفة الأفلاطونية ، ولكنه لا يظهر اي مدْرَك ولا ينقل شيئاً يوضح إذا كان الإشراق الأفلاطوني شيء يظهر عن طريق مجاهدة النفس وتصفيتها او انه وليد عشق الجمال . التحقيق الزائد يحتاج الى الدراسة المباشرة لكل آثار افلاطون ، بالنسبة

الى فيثـاغورس لعله من الممكن القبـول ان منهجه قـد كان المنهـج الإشراقي والـظاهر ان هـذا المنهج قـد حصل على الالهام من المشرق .

راسل الذي اعتبر المنهج الأفلاطوني منهجـاً اشراقيـاً ادعى ان افـلاطـون قـد كـان من هـذه الجهـة تحت تـأثيـر فيثاغورس[1] .

بين آراء وعقائد افلاطون سواءً نظرنا إليه بعين المنهج الإشـراقي ام لا يـوجـد ثـلاث مسـائـل تشكـل الاركان والمشخصات الأصلية لفلسفة أفلاطـون وارسطو يخـالفه في كل من هذه المسائل الثلاث :

١ ـ نظرية المثل : طبقاً لنظرية المثـل فإن ذلـك الذي يشـاهد في هـذا العـالم أعم من ان يكـون من الجـواهـر أو الأعراض قد وجـد أصله وحقيقته في عـالم آخر وافـراد هذا العالم هي بمنزلة ظلال وصـور لحـقائق ذلـك العالم ، مثـلاً افراد الإنسان التي تعيش في هـذا العالم لـديها كلهـا اصل وحقيقـة في العالم الآخـر والإنسـان الأصيـل والحقيقي هـو انسـان ذلـك العـالم . وهكـذا سـائـر الاشيـاء . افـلاطـون

---

(١) لدراسة الفلسفة الفيثاغورسية يرجع الى المجلد الثاني من كتاب الملل والنحـل للشهرستـاني والمجلد الأول من تاريـخ الفلسفـة لبرتراند راسل .

يسمي تلك الحقائق بـ «الفكرة» وفي العصر الإسلامي ترجمت كلمة «فكرة» إلى «مثال» وصار يعبر عن مجموع تلك الحقائق باسم «المثل الأفلاطونية» . ابو علي مخالف لنظرية المثل الأفلاطونية بقوة وشيخ الإشراق مناصر لها بقوة . من أنصار نظرية المثل الميرداماد والآخر هو صدر المتألهين . طبعاً تعبير هذين الحكيمين عن «المثل» مختلف عن تعبير افلاطون عنها وحتى عن تعبير شيخ الإشراق . من انصار نظرية المثل في العصر الإسلامي الميرفندرسكي من حكماء العصر الصفوي . ولديه قصيدة معروفة في الفارسية بين فيها نظرته في المثل:

العالم مع هذه الكواكب لطيف وحسن وجميل

الصورة التي يملكها في الأسفل هي التي توجد فوق

الصورة التحتية إذا ارتفعت بسلم المعرفة

فهي دائماً مع أصلها شيء واحد

هذا الكلام يجب ألا يفهم اي فهم ظاهري

سواءً كان (الفاهم) ابو نصر أو كان ابو علي سينا

٢ ـ النظرية الأساسية المهمة الأخرى لأفلاطون هي حول الروح الآدمية .

يعتقد أن الأرواح قد خلقت ووجدت قبل تعلقها بالأبدان في عالم أرفع وأعلى هو عالم المثل وبعد خلق

البدن تتعلق الروح به وتستقر فيه .

٣ ـ النظرية الأفلاطونية الثالثة ، المبتنية على النظريتين الماضيتين والتي هي بمنزلة النتيجة لتلك النظريتين هي العلم والتذكر وليس التذكر الواقعي ، اي اننا كل شيء ، نتعلمه في هذا العالم ، أو نتصور شيئاً لم نكن نعلمه وكنا جاهلين به تعلمناه لأول مرة ، إنما هو تذكر لتلك الأشياء التي كنا نعلمها سابقاً لأننا قلنا ان الروح قبل تعلقها في البدن في هذا العالم كانت موجودة في عالم أعلى وكانت قد شاهدت المثل في ذلك العالم ولان حقيقة كل شيء مثاله والأرواح كانت قد أدركت المثل سابقاً فإن الأرواح قبل ان تأتي الى عالم الدنيا وتتعلق بالدنيا كانت عالمة بالحقائق . والشيء الذي حصل بعد تعلق الروح بالبدن هو اننا قد نسينا كل تلك الأشياء .

البدن بالنسبة الى ارواحنا هو بمنزلة حجاب قد علق على مرآة بحيث يمنع اشعاع النور وانعكاس الصور في المرآة .

وعلى أثر الديالكتيك اي البحث والجدل والمنهج العقلي او على اثر العشق (او على اثر المجاهدة والرياضة النفسية والسير والسلوك المعنوي بناءً على استنباط امثال شيخ الإشراق) فإن الحجاب يُزال ويشع النور وتظهر الصورة .

ارسطو يخالف افلاطون في كل من المسائل الثلاث .

اولاً هو مُنكر لوجود الكليات المثالية والمجردة والملكوتية وهو يعتبر الكلي او بتعبير اصح كلية الكلي امراً صرف ذهني . ثانياً يعتقد ان الروح تخلق بعد خلق البدن أي بشكل مقارن لتمام وكمال خلقة البدن وليس البدن بأي وجه من الأوجه مانعاً وحجاباً بالنسبة الى الروح بل على العكس هو وسيلة وآلة للروح من اجل كسب المعلومات الجديدة .

الروح تحصل على معلوماتها بواسطة هذه الحواس والآلات البدنية . والروح لم تكن سابقاً في عالم آخر حتى تكون قد حصلت على المعلومات .

اختلاف رأي كل من افلاطون وأرسطو في هذه المسائل الأساسية وبعض المسائل الأخرى الذي ليس طبعاً بهذه الأهمية ، قد استمر بعدهم .

في مدرسة الإسكندرية كان لأفلاطون انصار كما كان ايضاً لأرسطو . وكان يعبر عن الأنصار الإسكندريون لأفلاطون باسم الأفلاطونيين . مؤسس هذه المدرسة شخص مصري باسم «آمونياس ساكاس» والأعرف والأبرز فيها مصري يوناني الأصل باسم «افلوطين» يعبر عنه

المؤرخون المسلمون بـ «الشيـخ اليونـاني» . الأفلاطـونيون الجـدد جلبوا مـطالب جديـدة ومن الممكن ان يكـونـوا قـد استفادوا من المنابع الشرقية القديمة .

انصـار ارسطو الإسكنـدريون هم جمـاعـة كثيـرة قـد شـرحت آثـار ارسـطو . الأعـرف بينهم هم «تـامسـطيـوس» و«الإسكندر الأفريدوسي» .

الدرس الرابع:

المناهج الفكرية الاسلامية

أعطينا في الدرس السابق مختصراً توضيحياً حول المنهج الفلسفي الإشراقي والمنهج الفلسفي المشائي وقلنا انه يوجد بين الإشراقيين والمشائين سلسلة من الإختلافات الأساسية في المسائل الفلسفية وقلنا أنه بناءً على المشهور يعد افلاطون على رأس سلسلة الإشراقيين وارسطو على رأس المشائين . وأشير ايضاً الى أن هاتين المدرستين قد استمرتا في العصر الإسلامي والى أن البعض من الفلاسفة المسلمين كان منهجهم منهجاً إشراقياً والبعض الآخر كان منهجه منهجاً مشائياً .

ومع الإلتفات إلى أنه كان في العالم الإسلامي أيضاً مناهج فكرية اخرى كانت مغايرة للمنهج الإشراقي والمشائي وكان لديها ايضاً صورة اصيلة وأساسية في تحول

الثقافة الإسلامية ، فنحن مضطرون لأن نشير إليها ايضاً :

الذي له أهمية وقابلية لان يذكر من بين سائر المناهج ، منهجان :

١ ـ المنهج العرفاني .

٢ ـ المنهج الكلامي .

العرفاء وايضاً المتكلمون لا يعتبرون انفسهم بأي وجه تابعين للفلاسفة سواء كانوا اشراقيين او مشائيين وقد أبرزوا في مقابلهم عدة مواقف وحصل بينهم وبين الفلاسفة عدة مصادمات وهذه المصادمات هي التي كان لها تأثير مناسب في مصير الفلسفة الإسلامية .

العرفان والكلام بالإضافة الى كونهما كانا يتحركان في طريق المعارضة والمصادمة مع الفلسفة الإسلامية فإنهما قد فتحا أيضاً آفاقاً جديدة امام الفلاسفة .

كثير من المسائل التي طرحت في الفلسفة الإسلامية كانت قد طرحت لأول مرة من قبل المتكلمين والعرفاء . وإن كانت طريقة الإعراب عن نظر الفلاسفة مختلفة عن طريقة الإعراب عن نظر العرفاء والمتكلمين .

بناء على هذا فإن مجموع المناهج الفكرية الإسلامية اربعة مناهج والمفكرون المسلمون كانوا اربعة مجموعات .

من البديهي ان مقصودنا من المناهج الفكرية ان لديها بمعنى عام لون فلسفي ما اي نوع من معرفة الوجود ومعرفة العالم . نحن في هذا الدرس عندما نبحث حول كليات الفلسفة لا يكون لدينا أية علاقة بالمناهج الفكرية الفقهية او التفسيرية او الحديثية او الأدبية او السياسية او الأخلاقية فهذه لديها قصص اخرى .

المسألة الأخرى هي ان جميع هذه المناهج قد أظهرت لوناً خاصاً تحت تأثير التعليمات الإسلامية وكان لديها وما زال عدة اختلافات مع شبيهاتها من خارج الحوزة الإسلامية . وبعبارة أخرى: الروح الخاصة للثقافة الإسلامية حاكمة عليها جميعها .

المناهج الفكرية الأربعة هي:

١ ـ المنهج الفلسفي الإستدلالي المشائي:

هذا المنهج لديه انصار كثر . اكثر الفلاسفة المسلمين كانوا انصار هذا المنهج . الكندي الفارابي ، ابو علي سينا الخواجه نصير الدين الطوسي ، الميرداماد ، ابن رشد الأندلسي ، ابن باجه الأندلسي ، ابن الصائغ الأندلسي كانوا مشائيي المسلك .

الوجه والممثل الكامل لهذه المدرسة هو ابو علي سينا . والكتب الفلسفية لابي علي سينا من قبيل الشفاء ،

الإشـــارات ، النجـاة ، رســالـة العلم العــلائي ، المبــدأ والمعـاد . التعليقات ، عيـون الحكمـة ، هي كلهـا حكمـة مشـائية . في هـذا المنهـج الإعتمـاد فقط على الإستـدلال والبرهان العقلي .

٢ ـ المنهج الفلسفي الإشراقي :

هـذا المنهج لـديـه أتبـاع اقـل بـالنسبـة الى المنهـج المشـائي . والشخص الـذي احيـا هـذا المنهـج هـو شيـخ الإشـراق . قطب الـدين الشيرازي والشهـرزوري وجمـاعـة اخرى كانوا على المنهج الإشـراقي . وشيخ الإشـراق نفسه يعتبر الوجه والممثل الكامل لهذه المدرسة . وقد كتب شيخ الإشراق كتباً كثيرة من قبيل حكمة الاشراق ، التلويحـات ، المطارحات ، المقاومات ، هياكل النور .

والأعرف بينها هو كتاب حكمـة الإشراق وهـو الكتاب الوحيد الذي يملك منهجية اشراقية مئـة في المئة . ولشيـخ الإشراق بعض الرسالات باللغة الفارسيـة من قبيل : صـوت اجنحـة جبرئيـل ، العقل الأحمـر وغيرهـا . يُعتمد في هـذا المنهـج على شيئين : الإستدلال والبـرهـان العقلي والشيء الآخـر مجاهـدة وتصفية النفس . وبحسب هـذا المنهـج لا يمكن إكتشـاف حقـائق العـالم بقـوة الإستـدلال والبـرهـان العقلي فقط .

٣ ـ المنهج السلوكي العرفاني :

منهج العرفان والتصوف يعتمد فقط وفقط على تصفية النفس على اساس السلوك إلى الله والتقرب الى الحق حتى مرحلة الوصول الى الحقيقة ولا يعتمد بأي وجه على الإستدلالات العقلية . يعتبر هذا المنهج أن أساس الاستدلاليين غير صالح للإعتماد عليه . وبحسب هذا المنهج فإن الهدف ليس فقط كشف الحقيقة وإنما الوصول إلى الحقيقة .

للمنهج العرفاني أتباع كثر وقد ظهر عرفانيون مشهورون في العالم الإسلامي . من جملتهم يجب ان يذكر ابو يزيد البسطامي ، الحلاج ، الشبلي ، الجنيد البغدادي ، ذو النون المصري ، ابو سعيد ابو الخير ، الخواجه عبد الله الأنصاري ، ابو طالب المكي ، ابو نصر السراج ، ابو القاسم القشيري ، محي الدين العربي الأندلسي ، ابن فارض المصري ، المولوي الرومي . الوجه والممثل الكامل للعرفان الإسلامي الذي جمع العرفان بشكل علم محددً وكل شخص اتى بعده قد وقع تحت تأثيره الشديد هو محي الدين عربي .

للمنهج السلوكي العرفاني مع المنهج الفلسفي الإشراقي وجه من الإشتراك ووجهان من الإختلاف . وجه اشتراكهما الإعتماد على اصلاح وتهذيب وتصفية النفس اما

وجها الإختلاف فالأول هو أن العرفاني يبعد الإستدلال بشكل كلي ولكن الفيلسوف الإشراقي يحفظه ويأخذ الفكر والتصفية بمساعدة بعضهما البعض .

الآخر هو ان هدف الفيلسوف الإشراقي مثل كل فيلسوف آخر كشف الحقيقة اما هدف العرفاني فهو الوصول الى الحقيقة .

٤ ـ المنهج الإستدلالي الكلامي :

المتكلمون هم مثل الفلاسفة المشائيين ، اعتمادهم على الإستدلالات العقلية ولكن مع اختلافين : الأول هو ان الأصول والمبادىء العقلية التي يبتدىء المتكلمون بحوثهم منها مختلفة عن الأصول والمبادىء العقلية التي يبتدىء الفلاسفة بحثهم منها . المتكلمون وخصوصاً المعتزلة اهم اصل متعارف يستعملونه هو «الحسن والقبح» مع الإختلاف في أن المعتزلة يعتبرون ان الحسن والقبح عقليين والأشاعرة يعتبرونهما شرعيين .

وقد رتب المعتزلة سلسلة أصول وقواعد على هذا الأصل من قبيل «قاعدة اللطف» و«وجوب الأصلح على الباري تعالى» وكثير من المطالب الأخرى .

ولكن الفلاسفة يعتبرون ان اصل الحسن والقبح اصل اعتباري وبشري من قبيل المقبولات والمعقولات

العملية التي تطرح في المنطق ويستفاد منها في الجدل فقط وليس في البرهان . من هذا الباب يعتبر الفلاسفة ان الكلام «حكمة جدلية» وليس «حكمة برهانية» .

الآخر هو ان المتكلم بعكس الفيلسوف يعتبر نفسه «متعهداً» ، متعهد «بالدفاع عن حريم الإسلام» . والبحث الفلسفي بحث حر اي ان هدف الفيلسوف ليس معيناً سلفاً بأن يدافع عن عقيدة ما ولكن هدف المتكلم محدد سابقاً .

المنهج الكلامي ينقسم بدوره الى ثلاثة مناهج :

ألف ـ المنهج الكلامي المعتزلي .

ب ـ المنهج الكلامي الأشعري .

ج ـ المنهج الكلامي الشيعي .

الشرح الكامل لكل من هذه المناهج ليس ميسراً في هذا الدرس ويحتاج الى بحث منفصل . والمعتزلة كثيرون ، اهمهم مثل ابو الهذيل العلاف ، النظام ، الجاحظ ، ابو عبيدة المعمر بن مثنى الذين كانت حياتهم في القرنين الثاني والثالث الهجري والقاضي عبد الجبار المعتزلي في القرن الرابع والزمخشري في اواخر القرن الخامس واوائل القرن السادس يعتبرون الوجوه والممثلين للمدرسة المعتزلية . ويعتبر الشيخ ابو الحسن الأشعري المتوفى في سنة ٣٣٠ هجري الوجه والممثل الكامل للمدرسة

الأشعرية . والقاضي ابو بكر الباقلاني ، وامام الحرمين الجويني والغزالي ، وفخر الدين الرازي ، كان منهجهم اشعرياً . المتكلمون الشيعة كانوا كثر ايضاً . هشام بن الحكم الذي هو من اصحاب الامام جعفر الصادق عليه السلام هو متكلم شيعي .

اسرة النوبختي التي كانت اسرة ايرانية شيعية كان لديها متكلمون ذو اقتدار . الشيخ المفيد والسيد المرتضى علم الهدى يعتبران ايضاً من المتكلمين الشيعة .

المؤسس والممثل الكامل للكلام الشيعي هو الخواجه نصير الدين الطوسي . وكتاب «تجريد العقائد» للخواجه هو واحد من اعرف كتب الكلام . والخواجه فيلسوف ورياضي ايضاً . بعد الخواجه تغير مصير الكلام بشكل كلي واصطبغ أكثره باللون الفلسفي .

الكتاب الأعرف بين الكتب الكلامية لأهل التسنن هو «شرح المواقف» .

- متنه لـ «القاضي عضد ايجي» المعاصر لحافظ والممدوح منه ، وشرحه لـ «المير سيد شريف الجرجاني» .

كتاب «المواقف صعب بسبب تأثير كتاب «تجريد العقائد» .

الدرس الخامس:

الحكمة المتعالية

اشرنا في الدرس السابق بشكل اجمالي الى اربعة مناهج فكرية في العصر الإسلامي وذكرنا ايضاً ممثليها المعروفين . نضيف الآن ان هذه التيارات الأربعة قد استمرت في العالم الإسلامي حتى التقوا في نقطة واحدة ، وشكلوا كلهم تياراً واحداً . النقطة التي تلاقت فيها هذه التيارات الأربعة مع بعضها البعض تسمى بـ «الحكمة المتعالية» . تأسست «الحكمة المتعالية» بواسطة صدر المتألهين الشيرازي (المتوفى في سنة ١٠٥٠ هجري قمري) . كلمة «الحكمة المتعالية» قد استعملت ايضاً بواسطة ابي علي ـ في الإشارات ـ ولكن فلسفة ابي علي لم تعرف ابداً بهذا الإسم .

صدر المتألهين سمى فلسفته بشكل رسمي بـ «الحكمة المتعالية» وإشتهرت فلسفته بهذا الإسم .

مدرسة صدر المتألهين شبيهة بالمدرسة الإشراقية بلحاظ المنهج اي انهما يعتقدان معاً بالإستدلال والكشف والشهود ، ولكنها مختلفة من ناحية الأصول ومن ناحية الإستنتاجات وفي مدرسة صدر المتألهين قد حلت بشكل دائم كثير من المسائل المختلف عليها بين المشاء والأشراق او المختلف عليها بين الفلسفة والعرفان او المختلف عليها بين الفلسفة والكلام . فلسفة صدر المتألهين ليست فلسفة إلتقاطية بل هي نظام فلسفي خاص ، الذي وان كانت المناهج الفكرية الإسلامية المختلفة . مؤثرة في ظهوره الا انه يجب ان يعتبر نظاماً فكرياً مستقلاً .

لصدر المتألهين كتب متعددة من جملتها : الأسفار الأربعة ، الشواهد الربوبية ، المبدأ والمعاد ، العرشية المشاعر ، شرح هداية اثير الدين الأبهري .

«الحاج ملا هادي السبزواري» صاحب كتاب المنظومة وشرح المنظومة (المولود في ١٢١٢ هجري قمري والمتوفى في ١٢٩٧ هجري قمري) هو من أتباع مدرسة صدر المتألهين .

كتاب شرح المنظومة للسبزواري وكتاب الأسفار لصدر المتألهين وكتاب الإشارات لأبي علي سينا وكتاب الشفاء لأبي علي سينا وكتاب حكمة الإشراق لشيخ الإشراق ، هي من الكتب الشائعة والمتداولة التي كانت

تدرس في حوزات العلوم القديمة .

من جملة الأعمال التي قام بها صدر المتألهين هو أنه اعطى المباحث الفلسفية التي هي من نوع السلوك الفكري والعقلي نظاماً وترتيباً شبيهاً لذلك الذي بينه العرفاء في السلوك القلبي والروحي . ويعتقد العرفاء ان السالك في تطبيقه للمنهج العرفاني يقوم بعدة سفرات:

١ ـ سفر من الخلق الى الحق .

سعي السالك في هذه المرحلة هو ان يعبر من الطبيعة وأن يجعل قسم العوالم الماوراء طبيعية خلفه حتى يصل الى ذات الحق ولا يبقى بينه وبين الحق حجاب .

٢ ـ سفر بالحق في الحق .

هذه هي المرحلة الثانية . فبعد ان يعرف السالك ذات الحق عن قرب يشرع بمساعدته بالسير في شؤونه وكمالاته واسمائه وصفاته .

٣ ـ سير من الحق إلى الخلق بالحق .

في هذا السير يعود السالك إلى الخلق وبين الناس ولكنَّ رجوعه ليس بمعنى الإنفصال والإبتعاد عن ذات الحق ، فذات الحق تُرى مع كل الأشياء وفي كل الأشياء .

٤ ـ سير في الخلق بالحق .

في هذا السير يشرع السالك بإرشاد وهداية الناس ، بإعانة الناس وايصالهم إلى الحق .

قسم صدر المتألهين مسائل الفلسفة الى اربعة أقسام باعتبار كون الفكر نوعاً من السلوك ولكن الذهني منه :

١ ـ المسائل التي هي اساس ومقدمة لمبحث التوحيد وفي الحقيقة ان سير فكرنا هو من الخلق إلى الحق (الأمور العامة الفلسفية) .

٢ ـ مباحث التوحيد ومعرفة الله والصفات الإلهية (السير بالحق في الحق) .

٣ ـ مباحث افعال الباري ، العوالم الكلية للوجود (سير من الحق إلى الخلق بالحق) .

٤ ـ مباحث النفس والمعاد (سير في الخلق بالحق) كتاب الأسفار الأربعة هو على اساس هذا النظام والترتيب .

صدر المتألهين الذي سمى نظامه الفلسفي الخاص بـ «الحكمة المتعالية» سمى الفلسفة المشهورة ، والمتداولة إشراقية كانت او مشائية بالفلسفة العامية او الفلسفة المتعارفة .

ـ نظرة كلية إلى الفلسفات والحِكمات :

للفلسفة والحكمة بالمفهوم العام تقسيمات مختلفة

من جهات متعددة اما اذا نظرنا إليها بلحاظ المادة والمنهج فهي اربعة انواع: الحكمة الإستدلالية ، الحكمة الذوقية ، الحكمة التجريبية ، الحكمة الجدلية .

الحكمة الإستدلالية تعتمد على القياس والبرهان .

وتعاملها فقط مع الصغرى والكبرى والنتيجة واللازم والنقيض والضد وأمثالها .

الحكمة الذوقية لا تتعامل فقط مع الإستدلال وانما أكثر تعاملها مع الذوق والإلهام والإشراق . هي تستلهم من القلب أكثر مما تستلهم من العقل . الحكمة التجريبية هي التي لا تتعامل مع العقل والإستدلال القياسي ولا مع القلب والإلهامات القلبية . تعاملها هو مع الحس والتجربة والإختبار . اي انها تجعل نتائج العلوم التي هي حاصل التجربة والإختبار على صورة حكمة وفلسفة من خلال ربطها ببعضها البعض .

الحكمة الجدلية إستدلالية ، اما مقدمات الإستدلال في هذه الحكمة فهي التي يعبر عنها المنطقيون بـ « المشهررات» او «المقبولات» .

قرأنا سابقاً في كليات المنطق ، مبحث «الصناعات الخمس» ان مقدمات الإستدلال عدة انواع . من جملتها المقدمات التي تسمى «بالبديهيات الأولية» ومن جملتها

المقدمات التي يعبر عنها بـالمشهورات . مثـلاً «المساويـان لثالث متساويان» التي تبين بجملة «مساوي المساوي مساوٍ» وهكذا «محال ان يصـدق حكم مع نقيضـه في آن واحد» ، تعـد اموراً بـديهية واما «من القبيح ان يفتـح الإنسـان فمـه للتثـاؤب في حضور الآخـرين» فهو امـر مشهـور ، الإستنـاد والإستـدلال بالبـديهيات يسمى «بـالبرهـان» ، امـا الإستنـاد والاستدلال «بالمشهورات» فيعد جزءاً من الجدل .

اذن الحكمة الجدليـة هي الحكمة التي تستـدل على اساس المشهورات في المسائل العـالمية والكليـة . واغلب اسـاس استدلال المتكلمين يقـوم على أن فلان قبيـح وفلان جيد . المتكلمون يستدلون وحسب الإصـطلاح على أساس «الحسن والقبح العقليين» .

ويدعي الحكماء ان كل الحسن والقبح مرتبط بدائـرة حياة الإنسان حـول الله والعالم والـوجود وعلى اسـاس هذه المعايير فهـو لا يستطيـع ان يحكم . من هذا البـاب يسمي الحكماء الكلام بالحكمة الجدلية .

يعتقـد الحكمـاء ان اصـول الـدين الأسـاسيـة قـابلة للإستدلال عليها بشكل أفضل بالمقدمات البرهانية المعتمدة على البـديهيات الأوليـة من المقدمـات المشهورة والجـدلية لذلك ايدت الفلسفة بشكـل تدريجي في العصـر الإسلامي اصول الدين الإسلامي بأفضـل وجه وخصـوصاً في اوسـاط

الشيعة من دون ان تخرج عن بحثها الحر وان تصبح ذات تعهد سلفاً .

لذلك اخذت الحكمة الجدلية بشكل تدريجي لون الحكمة البرهانية والحكمة الإشراقية على يد اشخاص امثال الخواجه نصير الدين الطوسي واصبح الكلام واقعا تحت شعاع الفلسفة .

الحكمة التجريبية هي طبعاً ، ذات قيمة بشكل غير طبيعي . اما عيب هذه الحكمة فشيئان آخران . الأول هو ان دائرة الحكمة التجريبية محدودة بالعلوم التجريبية والعلوم التجريبية محدودة بالمسائل القابلة للمس والقابلة للحس في حين ان الحاجة الفلسفية للبشر هي حول مسائل اوسع بكثير من ان تكون محصورة في مجال التجربة .

مثلاً عندما نبحث حول بداية الزمان ونهاية المكان ومبدأ العلل كيف نستطيع ان نحصل على مقصودنا في المختبر وتحت الميكروسكوب .

ولذلك لا تستطيع الحكمة التجريبية ان تشبع الغريزة الفلسفية للبشر وتجد نفسها مضطرة لان تختار السكوت في المسائل الأساسية للفلسفة . الآخر هو ان محدودية وارتباط المسائل التجريبية بالطبيعة يؤدي الى زلزلة قيمتها حيث أنه من المسلم به اليوم ان للمسائل العلمية التجريبية قيمة

مؤقتة وتنتظر في كل لحظة نسخها .

الحكمـة المبتنية على الإختبـارات هي طبعاً متـزلزلـة وفي النتيجـة فهي لا تعطي حـاجة اسـاسيـة للبشـر الا وهي الإطمئنان واليقين .

الإطمئنـان واليقين يظهـران في المسائـل التي يكـون لـديها «تجـرد ريـاضي» او «تجـرد فلسفي» . معنى التجـرد الـريـاضي والتجـرد الفلسفي قـابـل للتـوضيـح فقط في الفلسفة .

يبقى الحكمة الإستدلالية والحكمة الذوقية .

المسـائـل التي سـوف تبحث في الـدروس القـادمـة توضح هاتين الحكمتين وتبين قيمتهما .

الدرس السادس:

مسائل الفلسفة

الآن من اللازم ان نقدم فهرساً ولو كإشارة عن المسائل التي يحقق حولها في الفلسفة الإسلامية بالإضافة إلى سلسلة توضيحات جلية .

المسائل الفلسفية تدور حول محور «الموجود» اي ذلك الذي هو في الفلسفة من قبيل البدن بالنسبة للطب ومن قبيل العدد بالنسبة للحساب ومن قبيل المقدار بالنسبة للهندسة ، هو «الموجود بما هو موجود» . بعبارة اخرى موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود» . فجميع البحوث الفلسفية تدور حول هذا الموضوع . بتعبير آخر موضوع الفلسفة هو «الوجود» .

المسائل التي تدور حول الوجود عدة أنواع :

أ ـ المسائل المرتبطة بالوجود وتشكل نقطتان مقابل

الوجود ، اي : الماهية والعدم .

طبعاً في العالم العيني لا يوجد شيء سوى الوجود . الوجود ليس لديه نقطة مقابلة في ما وراء الذهن . ولكن هذا الذهن البشري المنتج للمفاهيم قد أنتج معنيين ومفهومين آخرين في مقابل الوجود:

الأول العدم والآخر الماهية (طبعاً الماهيات) . فهناك سلسلة من مسائل الفلسفة خصوصاً في الحكمة المتعالية مرتبطة بالوجود والماهية وهناك سلسلة مسائل أخرى مرتبطة بالوجود والعدم .

ب ـ مجموعة اخرى من المسائل ترتبط بأقسام الوجود .

للوجود بدوره أقسام تعد بمنزلة الأنواع له وبعبارة أخرى: للوجود تقسيمات من قبيل:

التقسيم الى العيني والذهني ، التقسيم إلى الواجب والممكن ، التقسيم الى الحادث والقديم ، التقسيم الى الثابت والمتغير ، التقسيم الى الواحد والكثير ، التقسيم الى القوة والفعل ، التقسيم إلى الجوهر والعرض .

طبعاً المقصود هو التقسيمات الأولية للوجود اي التقسيمات التي ترد على الوجود من جهة كونه وجود . مثلاً الإنقسام الى ابيض واسود او كبير وصغير او مساوي وغير

مساوي او مفرد وزوج او طويل وقصير وامثالها ليست من انقسامات الموجود بما هو موجود بل هي من إنقسامات الموجود بما هو جسم او الموجود بما هو متكمم (ذو كمية) ، اي انه يقبل انقسامات الجسمية بما هي جسمية او الكمية بما هي كمية .

اما الإنقسام الى واحد وكثير او واجب وممكن فهو انقسام الموجود بما هو موجود .

الراجع إلى ملاك هذه الإنقسامات وهذا التشخيص في الفلسفة ، هو اي انقسام من انقسامات الموجود بما هو موجود قد حقق تحقيقاً دقيقاً وأي انقسام من هذه الإنقسامات لم يحقق تحقيقاً دقيقاً . ونجد احياناً في بعض الموارد ان بعض الفلاسفة قد اعتبر ان بعض التقسيمات هي من تقسيمات الجسم بما هو جسم وافترض انها خارجة عن إطار الفلسفة الأولى ، والبعض الآخر اعتبر بناءً على أدلة ، أنها من تقسيمات الموجود بما هو موجود وعدها داخلة في إطار الفلسفة الأولى ونحن سوف نشير في هذه الدروس إلى بعضٍ منها .

ج ـ مجموعة أخرى ، هي مسائل مرتبطة بالقوانين الكلية الحاكمة على الوجود من قبيل: العلية ، سنخية العلة والمعلول ، الضرورة الحاكمة على نظام العلة والمعلول ، التقدم والتأخر والمعية في مراتب الوجود .

د ـ البعض الآخر من المسائل مرتبط بإثبات طبقات الوجود او عوالم الوجود . اي ان للوجود طبقات وعوالم خاصة .

الحكماء المسلمون يعتقدون بأربعة عوالم كلية او بأربع نشآت :

عالم الطبيعة او الناسوت .

عالم المثال او الملكوت .

عالم العقول او الجبروت .

عالم الألوهية أو اللاهوت .

عالم الناسوت : اي عالم المادة والحركة والزمان والمكان ، وبعبارة اخرى عالم الطبيعة والمحسوسات او عالم الدنيا .

عالم المثال او الملكوت : اي عالم أعلى من الطبيعة له صور وأبعاد ولكنه فاقد للحركة والزمان والتغيير .

عالم الجبروت : اي عالم العقول او عالم المعنى المتجرد عن الصور والأشباح وهو فوق عالم الملكوت .

عالم اللاهوت : اي عالم الألوهية والأحدية .

هـ ـ البعض الآخر من المسائل مرتبط بروابط عالم الطبيعة مع عوالم ما فوقه . وبعبارة افضل ، هو مرتبط

بالسير النزولي للوجود من اللاهوت حتى الطبيعة والسير الصعودي للطبيعة إلى العوالم الأعلى ، خصوصاً في مورد الإنسان الذي يعبر عنه بإسم المعاد والذي احتل قسماً عظيماً في الحكمة المتعالية .

الوجود والماهية :

اهم بحث في باب الوجود والماهية هو هل ان الوجود أصيل ام الماهية ؟ المقصود هو اننا نشخص دائماً في الأشياء معنيين ونعتبر كلا المعنيين صادقاً بالنسبة إليها . هذان الشيئان اولهما الوجود والآخر الماهية مثلاً :

نحن نعلم ان الإنسان موجود ، الشجرة موجودة ، العدد موجود ، المقدار موجود ، . . . ولكن للعدد ماهية[1] وللإنسان ماهية أخرى . فإذا قلنا ما هو العدد فله جواب واذا قلنا ما هو الإنسان فله جواب آخر .

كثير من الأشياء لها وجود واضح اي أننا نعلم أنها موجودة ولكننا لا نعلم ما هي مثلاً نحن نعلم أن الحياة موجودة الكهرباء موجودة ولكننا لا نعلم ما هي الحياة أو ما هي الكهرباء .

---

(١) الماهية كلمة عربية مخففة من «ماهويّت» . فكلمة «ماهو» قد صارت مع ياء المصدرية وتاء المصدرية «ماهويت» ومع التخفيف صارت «ماهيت» .

كثير من الأشياء نعرف ما هي . مثلاً للدائرة تعريف واضح لدينا ونعلم ما هي الدائرة ؟ ولكننا لا نعلم هل للدائرة الواقعية وجود في الطبيعة العينية ام لا . إذن صار معلوماً ان الوجود غير الماهية .

من جهة اخرى نعلم ان هذه الكثرة ، اي ثنائية الماهية والوجود هي صرفاً ذهنية ، اي ليس الشيء شيئان في الواقع الخارجي . لذلك احدهما عيني وأصيل والآخر إعتباري وغير أصيل .

طبعاً لهذا البحث مجال طويل وغرضنا في هذه الكليات هو التعرف على الاصطلاح . والذي يجب ان نعلمه هنا هو ان مسألة اصالة الوجود والماهية ليس لها سابقة تاريخية طويلة فهذه المسألة قد ابتكرت في العالم الاسلامي . فلم يطرح الفارابي ، وأبو علي والخواجه نصير الدين الطوسي وحتى شيخ الإشراق بحثاً بعنوان اصالة الماهية وأصالة الوجود . فهذا البحث قد دخل الفلسفة في زمان «الميرداماد» (اوائل القرن الحادي عشر الهجري) .

الميرداماد كان على اصالة الماهية اما تلميذه المشهور «صدر المتألهين» فقد أثبت أصالة الوجود ومن ذلك التاريخ فإن كل الفلاسفة الذين كان لديهم فكر ثاقب كانوا على أصالة الوجود . ونحن قد بينا بقدر ما في المجلد الثالث لأصول الفلسفة والمذهب الواقعي الصورة الخاصة

للعرفانيين والمتكلمين والفلاسفة . في مقدمات انتهت بظهور الفكر الفلسفي لصدر المتألهين ومن الحسن ايضاً أن تقال هذه النقطة ضمناً أن هناك فلسفة قد أخذت رونقها في عصرنا وهي التي يُعبر عنها أحياناً ايضاً بإسم فلسفة أصالة الوجود ، هذه الفلسفة هي الوجودية . والذي يعبر عنه في تلك الفلسفة بإسم اصالة الوجود مرتبط بالإنسان ويدور حول هذا المطلب وهو ان الانسان بعكس سائر الأشياء ، ليس لديه ما هية مشخصة متنبأة ولا قالب طبيعي معين .

الإنسان بنفسه يبرمج ماهيته ويصنعها .

هذا المطلب صحيح الى حد بعيد وقد أُيد في الفلسفة الإسلامية ولكن الذي يعبر عنه في الفلسفة الإسلامية بإسم أصالة الوجود ، أولاً ليس لديه اختصاص بالإنسان بل هو مرتبط بكل العالم ، ثانياً البحث في اصالة الوجود الإسلامية هو حول الأصالة بمعنى العينية في مقابل الإعتبارية والذهنية وبحث الوجودية هو حول الأصالة بمعنى التقدم وعلى كل حال يجب ألا يظن هذان الشيئان شيئاً واحداً .



الدرس السابع:

العيني والذهني

من تقسيمات الوجود ان الوجود اما ان يكـون عينياً او ذهنيـاً . الوجـود العيني هو الـوجود الخـارجي المستقل عن ذهن الانسان . فنحن نعلم مثلاً ان الجبل والبحر والصحراء اشيـاء موجـودة خـارج ذهننـا ومستقلة عنـه . ذهننـا احيـانـاً يتصورها واحياناً لا يتصورها ، بل احياناً نكون نحن وذهننـا موجودين واحيـاناً لا نكـون موجـودين ويكون البحـر والجبل والصحراء اشياء مـوجودة . ولكن نفس هـذا الجبل والبحـر والصحـراء لـديهم وجـود ايضـاً في ذهننـا . فنحن عنـدمـا نتصورها نكون حقيقةً قد أوجدناها في ذهننا . الوجود الذي تعطيه الاشياء في ذهننا يسمى «الوجود الذهني» .

هنـا يـوجـد سؤالان . الأول هـو بـأي منـاسبـة نتلقى التصويرات التي تـظهر في ذهننـا عن الأشياء بـاعتبار كـونها

وجوداً عن تلك الأشياء في ذهننا ؟ فإذا كـان كذلـك لوجب ان نعتبـر الصورة التي نـرسمها عن الأشيـاء على الحائط او الورقة نوعاً آخر من الوجود بإسم الوجود الحائطي او الوجود الورقي . فنحن اذا عبرنا عن التصويـرات الذهنيـة بنوع من «الوجود» للأشياء المصوَّرة ففي الحقيقة نكون قد إستعملنـا «المجـاز» وليس الحقيقة في حين ان تعـامل الفلسفـة يجب ان يكون مع الحقيقة .

الثـاني هـو ان مسـألـة الـوجـود الـذهني مـرتبـطة في الحقيقة بالإنسان وهي من المسائل النفسية الإنسانية وهكذا مسألة يجب ان تطرح في علم النفس وليس في الفلسفة لأن مسائل الفلسفة كلية والمسائل الجزئية مرتبطة بالعلوم .

نقـول في جواب السؤال الأول أن رابـطة الصـورة الـذهنية مع الشيء الخارجي ، مثـلاً رابطة الجبـل والبحـر الذهنية مع الجبل والبحر الخارجي هي أكثر عمقاً من رابطة صـورة الجبل والبحـر على الـورقـة او الحـائط مـع الجبـل والبحر الخارجي . إذا كان الذي في الـذهن تصويـراً بسيطاً لوحده فإنه لا يمكن أن يكون أبداً منشـأً للإطـلاع . كما أن التصـويـر على الحـائط لا يمكن أن يكـون منشـأً لإطـلاع الحائط بل ان التصوير الذهي العيني هو الاطلاع .

أثبت الفـلاسفة في مسـألـة الـوجـود الـذهني ان علة

اطلاعنا على الأشياء الخارجية هو ان تصويراتنا الذهنية ليست تصويراتٍ بسيطة بل هي نوع إنوجاد لماهية الأشياء الخارجية في ذهننا ومن هذا الباب يتضح جواب السؤال الثاني أيضاً وهو أنه ولو كانت مسألة التصويرات الذهنية من زاوية ما مسألة علم نفسية إنسانية ويجب أن تبحث من نفس الزاوية في علم معرفة النفس ولكن من ناحية ان لذهن الإنسان واقعاً نشأة اخرى من الوجود وانه سبب لان ينقسم الوجود في ذاته الى قسمين . ذهني وعيني فإن محلها في الفلسفة .

ولقد قال كل من ابو علي في اوائل إلهيات الشفاء على نحو الإشارة وصدر المتألهين في تعليقاته على إلهيات الشفاء بشكل صريح ومفصل ان المسألة الواحدة ترتبط أحياناً بفنين من جهتين ، مثلاً ترتبط بالفلسفة وايضاً بالعلوم الطبيعية .

الحقيقة والخطأ:

مسألة الوجود الذهني ، هي من زاوية أخرى مأخوذة كمورد للدراسة . مرتبط بالقيمة الواقعية للإدراكات . اي هي ترتبط بأن ادراكاتنا وإحساساتنا وتصوراتنا حول العالم الخارجي اي مقدار تملك من الدلالة الواقعية .

من المسائل المهمة التي كانت من قديم الأيام مورداً

لإهتمام الفلاسفة هي : هل ان الذي ندركه بالنسبة إلى الأشياء بواسطة حواسنا او بواسطة عقلنا مطابق لنفس الأمر والواقع ام لا ؟ . جماعة تفترض ان بعض ادراكاتنا الحسية او العقلية مطابقة لنفس الأمر والواقع والبعض الآخر غير مطابق تلك الإدراكات التي هي مطابقة مع «الواقع» تسمى «حقيقة» والتي ليست مطابقة تسمى «خطأ» . ونحن نعرف قسماً من خطأ الحواس . والباصرة والسامعة والذائقة والشامة هي ممكنة الخطأ .

في نفس الوقت أكثر ادراكاتنا الحسية هي عين الحقيقة فنحن نشخص الليل والنهار ، البعد والقرب ، كبر وصغر الأحجام الخشونة والنعومة ، البرد والحرارة بهذه الحواس ولا نشك انها عين الحقيقة وليست خطأ .

ولكن السفسطائيين اليونانيين الذين ذكرنا بعضهم سابقاً انكروا التفاوت بين الحقيقة والخطأ وقالوا ان كل ما يحسه او يظنه كل شخص هو «حقيقة» بالنسبة إليه .

هم قالوا ان مقياس كل شيء هو الإنسان . فالسفسطائيون انكروا «الواقعية» من الأساس ولانهم انكروا «الواقعية» لم يبق شيئاً لتكون ادراكات وإحساسات الإنسان في صورة المطابقة معه حقيقة ، وفي صورة عدم المطابقة خطأً .

هذه الجماعة كانت معاصرة لسقراط اي ان عصر سقراط مقارن لنهاية عصر السفسطائيين .

سقراط وافلاطون وارسطو ثاروا ضدهم وپروتاغوراس وغورغياس هما شخصيتان سوفسطائيتان معروفتان . في عصور ما بعد ارسطو ظهرت في الإسكندرية جماعة أخرى تسمى بالشكاك أو « سپتي سيست» وأعرفهم شخص يدعى «بيرون» . والشكاكون لم ينكروا «الواقعية» من الأصل ولكنهم انكروا مطابقة إدراكات البشر مع «الواقعية» .

هم قالوا ان الإنسان في ادراكه للأشياء يرى كل شيء بشكل خاص تحت تأثير حالات داخلية وشرائط خارجية خاصة . فأحياناً ينظر شخصان الى شيء واحد في حالتين مختلفتين او من زاويتين مختلفتين وكل منهما يراه بكيفية خاصة .

فقد يكون شيء في نظر أحدهم قبيحاً وفي نظر الآخر جميل ، في نظر أحدهم صغيراً وفي نظر الآخر كبيراً . في نظر احدهم واحداً وفي نظر الآخر إثنين . طقس ما في لامسة احدهم قد يكون حاراً وفي لامسة الآخر يكون بارداً . طعم ما قد يكون لشخص ما حلواً وللآخر مراً . فالسفسطائيون وهكذا الشكاكون انكروا قيمة الدلالة الواقعية للعلم .

عقائد السوفسطائيين والشكاكين إنبعثت مرة اخرى في العصر الجديد . فأكثر الفلاسفة الأوروبيين يميلون إلى الشك وبعض الفلاسفة أنكروا كالسفسطائيين الواقع من الأصل .

هناك فيلسوف معروف اسمه «باركلي» وضمناً كان ايضاً اسقفاً . هذا الفيلسوف أنكر الواقع الخارجي بشكل كلي . والأدلة التي أقامها على مدعاه كما هي ، أدلة مغالِطة حيث ادعى بعضها أنه إلى الآن لم يظهر احد استطاع ان يبطل أدلته في حين ان الجميع يعلم انها مغالطة .

الأشخاص الذين أرادوا ان يجيبوا على السوفسطائيين القدماء من قبيل بروتاغوراس أو السوفسطائيين والمثاليين الجدد من قبيل بركلي لم يسلكوا الطريق التي يستطيعون من خلالها ان يزيلوا الشبه .

من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين أن طريق الحل الأساسي لهذه الشبهة هو ان نقتفي أثر الوجود الذهني وفي هذه الصورة فقط يحل اللغز .

الحكماء المسلمون بدأوا في مورد الوجود الذهني بالتعريف وادعوا أن العلم والإدراكات عبارة عن نوع من الوجود للمدرَك في المدرِك وعندها يبدأون بذكر قسم

البراهين لإثبات هـذا المدعى ثم ينقلون ويـردون الايرادات والإشكـالات على الوجـود الـذهني . هـذا البحث لم يكن مـوجوداً بهـذه الصورة في اوائـل العصر الإسـلامي وبطريق اولى لم يكن موجوداً في العصر اليوناني . وبناءً على ذلـك الذي حققناه أن الظاهر أن بحثـاً بهذا الإسم قـد دخل لأول مـرة كتب الفلسفة والكـلام بواسـطة الخواجـه نصيـر الـدين الـطوسي ومن ثم اخذ مكـانـه المـرمـوق في كتب الفلسفـة والكـلام بحيث انه اخـذ موقعـاً مهمـاً في كتب المتـأخـرين امثال صدر المتألهين والحاج ملا هادي السبزواري .

الفارابي وابو علي وحتى شيـخ الإشراق واتبـاعهم لم يضعوا في كتبهم باباً بإسم «الوجود الـذهني» وحتى انهم لم يتفوهوا بهذه الكلمة . اصـطلاح «الوجـود الذهني» قـد ظهر بعد عصر ابي علي .

طبعـاً ذلك الـذي يظهـر من الكلمـات التي طـرحهـا الفارابي وأبو علي في مناسبات أخرى ان عقيدتهم قد كانت ايضـاً بـأن الإدراك عبـارة عن تمثيـل حقيقـة المـدرَك في المـدرِك ولكنهم لم يقيموا البـرهان على هـذا المـدعى ولـم يعتبروها مسألة مستقلة من مسـائل الـوجود وتقسيمـاً مستقلاً من تقسيمات الوجود .

الدرس الثامن:

الحادث والقديم

من جمل المباحث الفلسفية التي كانت ملفتة للإنتباه من الزمن القديم مسألة الحادث والقديم .

الحادث في العرف واللغة بمعنى «الجديد» والقديم بمعنى «العتيق» . ولكن في اصطلاح الفلسفة والكلام يفترق الحادث والقديم عما هو موجود في العرف العام .

الفلاسفة عندما يبحثون حول الحادث والقديم يريدون ان يروا اي شيء حادث وأي شيء قديم ، اما مقصود الفلاسفة من الحدوث هو أن الشيء قبل ان يوجد قد كان معدوماً اي انه لم يكن بدايةً ومن ثم كان ومقصودهم من القِدم هو ان الشيء قد كان موجوداً دائماً ولم يكن معدوماً في اي وقت . لذلك إذا فرضنا شجرة لها من العمر مليارات من السنين فإن تلك الشجرة قديمة جداً

في العرف العام لكنها حادثة في اصطلاح الفلسفة والكلام . لان هذه الشجرة لم تكن موجودة قبل هذه المليارات من السنين .

يعرف الفلاسفة الحدوث بأنه «سبق وجود الشي بعدمه» والقدم «عدم سبق وجود الشيء بعدمه» ، إذن الحادث عبارة عن شيء تقدم عدمه على وجوده والقديم عبارة عن موجود لا ينطبق عليه تقدم العدم على الوجود .

بحث الحادث والقديم هو: هل أن كل شيء في العالم حادث ولا شيء قديم ؟ اي اننا إذا نظرنا الى اي شيء فإنه لا بد ان يكون سابقاً معدوماً ومن ثم وجد بعد ذلك ؟

ام ان كل شيء قديم ولا شيء حادث اي ان كل شيء قد كان دائماً ؟ ام ان بعض الأشياء حادثة وبعضها قديم اي انه على سبيل المثال الأشكال والصور والظواهر حادثة اما المواد والموضوعات و«البواطن» قديمة ؟ ام ان الأفراد والأجزاء حادثة اما الأنواع والكليات فقديمة ؟ ام ان الأمور الطبيعية والمادية حادثة والأمور المجردة والما فوق مادية قديمة ؟ ام ان الله اي خالق كل شيء وعلة العلل هو فقط قديم واي شيء غيره حادث ؟ وفي النهاية العالم هل هو حادث ام قديم ؟ المتكلمون المسلمون يعتقدون بأن الله

فقط قديم وكل شيء غير الله يسمى بـ «العالم» او «ما سِوى» هو حادث مادة كان او صورة أفراداً كان أو أنواع كلاً كان أو أجزاء مجرداً كان او مادياً .

ولكن الفلاسفة المسلمين يعتقدون ان الحدوث هو من مختصات عالم الطبيعة وعوالم ما فوق الطبيعة هي مجردة وقديمة . وفي عالم الطبيعة ايضاً الأصول والكليات قديمة والفروع والجزئيات حادثة بناءً على هذا فالعالم من ناحية الفروع والجزئيات حادث اما من ناحية الأصول والكليات فقديم .

البحث في حدوث وقدم العالم قد اوقع تشاجراً قاسياً بين الفلاسفة والمتكلمين . الغزالي الذي له في أكثر المباحث مذاق عرفاني وتصوفي وله في اقلها مذاق كلامي كفَّر ابا علي سينا بسبب عدة مسائل إحداها قدم العالم . وللغزالي كتاب معروف بإسم تهافت الفلاسفة» . في هذا الكتاب أشكل على الفلاسفة بعشرين مسألة وفي عقيدته أنه أوضح تناقض كلام الفلاسفة . ابن رشد الأندلسي رد على الغزالي وسمى كتابه «تهافت التهافت» .

يقول المتكلمون اذا كان الشيء حادثاً ولم يكن قديماً اي انه كان دائماً ولم يكن معدوماً في اي وقت فإن هذا الشي غير محتاج بأي وجه الى الخالق والعلة . لذلك إذا

فرضنا وجود اشياء اخرى غير ذات الحق قديمة ايضاً فطبعاً لن تكون محتاجة الى الخالق لذا هي في الحقيقة مثل الله (تعالى) واجبة الوجود بالذات ايضاً ، لكن البراهين التي تحكم بان واجب الوجود بالذات واحد لا تجيز لنا ان نقول بأكثر من واجب واحد للوجود . لذلك لا يوجد أكثر من قديم واحد وكل شيء غيره حادث . اذن فالعالم حادث اعم من ان يكون مجرداً أو مادياً ، اصولاً او فروعاً ، انواعاً او أفراداً . كلاً أو اجزاءً ، مادة أو صورة ، ظاهراً أو خفياً .

الفلاسفة ردوا على المتكلمين رداً محكماً فقالوا ان كل اشتباهكم قد وقع في مطلب واحد وهو انكم توهمتم انه اذا كان للشيء وجوداً ازلياً ودائماً ومستمراً فسيكون غير محتاج للعلة والحال ان المطلب ليس بهذه الكيفية[١] . فحاجة وعدم حاجة الشيء إلى العلة يرتبط بذات الشيء الذي اما ان يكون واجب الوجود او ممكن الوجود ولا يرتبط بحدوثه وقدمه . مثلاً شعاع الشمس هو من الشمس . هذا الشعاع لا يمكن ان يكون له وجود مستقل عن الشمس . وجوده مرتبط بوجود الشمس وفائض منها وناشيء عنها

---

(١) بين الحكماء هذا المطلب بهذا التعبير: «مناط احتياج الشيء للعلة هو الإمكان وليس الحدوث» ولتفصيل هذا المطلب يرجع إلى كتاب «الدوافع الى المادية» للاستاذ الشهيد مرتضى المطهري .

فأحياناً نفرض ان هـذا الشعاع لم يكن في زمـان ما واحيـاناً نفـرض ان الشمس قـد كـانت دائمـاً وكـانت مشعـة دائمـاً ايضـاً . فاذا فـرضنا ان شعـاع الشمس كائن ازلاً وابـداً مـع الشمس فلا يلزم ان يكون الشعاع غير محتاج للشمس .

يـدعي الفلاسفـة ان نسبة العـالم الى الله هي كنسبـة الشعاع إلى الشمس مع فارقٍ ان الشمس غير عالمة بنفسهـا وبعملها وانها لا تؤدي عملها عن ارادة ولكن الله عالم بذاته وبعمله .

احياناً نجد في المتون الإسـلامية الأصليـة تعبيرات ، قد شبهت العالم بالنسبة إلى الله بشعاع الشمس .

تقول الآية القرآنية الكريمة :

﴿الله نور السموات والأرض﴾[1]وقـال المفسرون في تفسيرها : أي ان الله منير السماوات والأرض وبعبـارة اخرى ان وجود السماء والأرض هو شعاع إلهي .

وليس للفـلاسفـة اي دليـل من العـالم على قـدم العالم . لذلك هم يعقبون على هذا المدعى بقولهم ان الله فيـاض على الإطلاق وقـديم الإحسان فـلا يمكن ان نفرض انقـطاع ومحدوديـة فيضه وإحسـانـه . وبعبـارة أخـرى اثبت

---

(١) سورة النور ، آية : ٣٥ .

الفلاسفة الإلهيون قدم العالم بنوع من «البرهان اللِمِّى» اي بوضع مقدمة وجود وصفات لله . وعادة يأخذ منكرو الله قدم العالم كعنوان . ويقول الفلاسفة الإلهيون ان نفس هذا الشيء الذي تأخذونه كدليل على نفي الله .

يلزم منه في نظرنا وجود الله بالإضافة الى أن قدم العالم هي فرضية عندكم وهي مطلب مبرهَن عندنا .

ـ المتغير والثابت:

من المباحث الفلسفية الأخرى بحث المتغير والثابت الذي هو قريب الأفق من بحث الحادث والقديم .

نحن نشاهد دائماً وبدون شك تغييرات في العالم نحن الذين ولدنا ننتقل دائماً من حال إلى حال وقطعنا وسنقطع مراحل حتى ننتهي إلى الموت وهكذا حالة الأرض والبحار والجبال والأشجار والحيوانات والنجوم والمنظومة الشمسية والمجرات .

هل هذه التغييرات ظاهرية ومرتبطة بشكل وصورة واعراض العالم اما انها عميقة وأساسية ولا يوجد في العالم اي امر ثابت ؟ اضافة إلى ذلك ، التغييرات التي تجري في العالم هل هي دفعية وآنية او تدريجية وزمانية ؟

هذه المسألة هي ايضاً مسألة قديمة وقد طرحت قديماً ايضاً في اليونان . ذيمقراطيس (دموكريت أو دموكريتوس)

الذي يعرف بأب النظرية الذرية والمشهور بالفيلسوف الضاحك يدعي أن كل التغييرات والتحولات سطحية لأن اساس الوجود الطبيعي هو الذرات وهذه الذرات هي ازلاً وابداً في حالة واحدة ولا تقبل التغيير .

هذه التغييرات التي نشاهدها هي مَثل التغييرات التي نشاهدها في كومة الحصى حيث تجتمع حول بعضها بهذا الشكل حيناً وبذاك الشكل حيناً آخر ولا يحصل على كل حال أي تغيير في ماهيتها وحقيقتها . هذه الرؤية هي نفس الرؤية المعروفة بالرؤية «الآلية» وهذه الفلسفة هي نوع من الفلسفة الميكانيكية .

ولكن فيلسوفاً آخر بإسم هرقليطوس (هراكليت او هراكليتوس) يدعي عكس ذلك بأنه لا يوجد اي شيء يبقى على حال واحدة في لحظتين . هذه الجملة منه:

«لا تستطيع ان تضع رجلك مرتين في نهر واحد» لانه في اللحظة الثانية لم يعد الفرد نفس الفرد والنهر ذلك النهر . طبعاً هذه الفلسفة تعتبر من هذه الجهة النقطة المقابلة لفلسفة ذيمقراتيس التي ترى كل شيء في حال الجريان وعدم الثبات لكن ليس لديها بيان من الناحية الضد ميكانيكية اي من الناحية الديناميكية إصطلاحاً .

لا يوجد بحث في الفلسفة الأرسطية في أن كل أجزاء

الطبيعة تتغير ، الكلام في ان اي التغييرات تدريجية وزمانية واي التغييرات دفعية وآنية . التغييرات التدريجية تسمى في هذه الفلسفة بإسم الحركة والتغييرات الدفعية بإسم الكون والفساد اي أن الوجود الدفعي يسمى بإسم «الكون» والفناء الدفعي بإسم «الفساد» ولان التغييرات الأساسية للعالم ـ خصوصاً التغييرات التي تحصل في الجواهر ـ هي كلها في نظر أرسطو وأتباعه دفعية فإنهم يعبرون عن هذا العالم بعالم الكون والفساد .

عندما تكون التغييرات دفعية يعني انها تحصل في لحظة واحدة صرفاً ويستقر الثبات في غير هذه اللحظة . لذلك إذا اعتبرنا التغييرات دفعية نظراً إلى كون تلك التغييرات تحصل في «آن» واحد وانها ثابتة في غير ذلك «الآن» اي في الزمان «اللاحق» فإن تلك المتغيرات تكون متغيرة نسبياً وثابتة نسبياً . لذلك إذا كان التغيير على نحو الحركة فيكون مطلقاً واذا كان على نحو الكون والفساد وبنحوٍ آني فيكون نسبياً .

لذلك لا يوجد في نظر الأرسطيين اي شيء ثابت مطلق (بعكس رأي الذيمقراطيسيين) بل أن كل شيء متغير ولكن نظراً الى كون الأساس في الطبيعة هو الجواهر وتغييرات الجواهر دفعية فإن للعالم ثبات نسبي وتغيير نسبي والثبات حاكم على العالم أكثر من التغيير . ارسطو

والأرسطيين ـ وكما نعلم ـ رتبوا الأشياء بنحو خاص واعتبروا الأشياء مجموعاً داخل (او تحت) عشرة اجناس أصلية على هذا الترتيب وقد سموها المقولات: مقولة الجوهر ، مقولة الكم ، مقولة الكيف ، مقولة الأين ، مقولة الوضع ، مقولة المتى ، مقولة الإضافة ، مقولة الجدة ، مقولة الفعل ، مقولة الإنفعال .

في عقيدة الأرسطيين ان الحركة تقع فقط في مقولة الكم ومقولة الكيف ومقولة الأين . ولا تتحقق الحركة في سائر المقولات . تغييرات سائر المقولات كلها دفعية وبعبارة اخرى سائر المقولات تتمتع بثبات نسبي والمقولات الثلاث ايضاً التي تقع الحركة فيها نظراً الى كون نفس الحركة ليست دائمة بل احياناً تكون واحياناً لا تكون ، على هذه المقولات الثلاث ، السائد هو الثبات النسبي . اذن ، يظهر في فلسفة ارسطو أن الثبات أكثر من التغيير .

ابو علي سينا اعتقد ان الحركة تحصل ايضاً في مقولة الوضع ، اي أثبت أن بعض الحركات مثل حركة الدائرة حول محورها هي من نوع الحركة الوضعية لا من نوع الحركة الأينية . لذلك اختصت الحركات الأينية بعد ابي علي بالحركات الإنتقالية . ذلك الذي اكتشفه ابو علي وقبله الآخرون لم يكن وجوداً لحركة أخرى بل كان توضيحاً لماهية نوع من الحركة التي اعتبرها الآخرون من نوع

الحركة الأينية واثبت هو انها من نوع الحركة الوضعية .

من جملة التحولات الأساسية التي حصلت في الفلسفة الإسلامية وبواسطة صدر المتألهين هو إثبات الحركة الجوهرية . اثبت صدر المتألهين انه حتى على اساس الأصول الأرسطية للمادة والصورة يجب أن نقبل ان جواهر العالم هي في حالة حركة دائمة ومستمرة . لا يوجد لحظة ثبات وتشابه في جواهر العالم ، والأعراض (اي المقولات التسع الأخرى) هي في حال الحركة تبعاً للجواهر . في رأي صدر المتألهين ان الطبيعة مساوية للحركة والحركة مساوية للحدوث والفناء المستمر والدائم الذي لا ينقطع .

بناءً على اصل الحركة الجوهرية فإن وجه العالم الأرسطي يتغير كلياً . وبناءً على هذا الأصل تكون الطبيعة والمادة مساويتان للحركة ، والزمان عبارة عن مقدار وقبول هذه الحركة الجوهرية ويكون الثبات مساوياً لما وراء الطبيعة . فذلك الموجود اما ان يكون التغيير المطلق (الطبيعة) او الثبات المطلق (ما وراء الطبيعة) . ثبات الطبيعة هو ثبات النظم وليس ثبات الوجود . اي انه يوجد نظام مسلّم وغير متغير حاكم على العالم ولكن محتوى النظام المتموضع داخل النظام متغير بل هو عين التغيير .

هذا العالم وجوده ناشئ «من الماوراء» وايضاً نظامه ، وإذا لم يكن لحكومة العالم الآخر من وجود فإن هذا العالم الذي هو بصورة كلية سيال ومتغير تنقطع رابطة ماضيه ومستقبله .

تبدل ماء هذا النهر مرات عدة
واستقرت صورة القمر وصورة الكوكب

* * *

اشرنا في الدرس السادس الى ان التقسيمات الأولية للوجود اي التقسيمات التي هي التقسيم المباشر للموجود بما هو موجود هي في حوزة الفلسفة الأولى .

الآن نقول ان بحث الثابت والمتغير كان يعد قبل صدر المتألهين في حوزة الطبيعيات لان كل حكم وكل تقسيم مرتبط بالجسم بما هو جسم يرتبط بالطبيعيات وكان يقال هكذا : ان هذا الجسم اما ان يكون ثابتاً او متغيراً وبتعبير آخر: اما ان يكون ساكناً او متحركاً وبعبارة اخرى: الحركة والسكون هما من عوارض الجسم . لذلك يجب أن يكون بحث الثابت والمتغير صرفاً في الطبيعيات .

ارسطو وابن سينا واتباعهم وضعوا مباحث الحركة والسكون في الطبيعيات .

ولكن بعد كشف اصالة الوجود . وكشف الحركة

الجوهرية بواسطة صدر المتألهين [اتضح ان] طبائع العالم متحركة بما هي متحركة ومتغيرة بما هي متغيرة اي ان الجسم الذي تعرض الحركة عليه صرفاً ، وتسلب الحركة عنه احياناً والذي نسمي حالة عدم حركته بالسكون . هو ليس شيئاً ، بل ان طبائع العالم هي عين الحركة . النقطة المقابلة للحركة الجوهرية هي «الثبات» وليس «السكون» . السكون يصدق في مورد الحركات العارضية حيث نعبر عن حالة «عدمها» بالسكون **ولكن لا فرض للسكون في مورد** الحركة الذاتية الجوهرية . النقطة المقابلة لهكذا حركة جوهرية التي هي عين الجوهر هي الجواهر التي ثباتها عين ذاتها . هي موجودات فوق المكان والزمان وعارية من القوة والإستعداد والأبعاد المكانية والزمانية . على هذا فإن الذي إما ان يكون ثابتاً او متغيراً ليس جسماً بل هو الموجود بما هو موجود الذي إما ان يكون عين الثبات (وجودات ما فوق المادة) او عين السيلان والصيرورة والحدوث الإستمراري (عالم الطبيعة) .

لذلك كما يقسم الوجود في ذاته الى واجب وممكن فإنه ينقسم في ذاته الى ثابت وسيال .

إذن في رأي صدر المتألهين أنّها القسمة الوحيدة للحركات أي الحركات العارضية للجسم التي نقطة مقابلها السكون الملائمة لأن تذكر في الطبيعيات واما سائر

الحركات او نفس هذه الحركات لا يجب ان يبحث ويحقق حولها في الفلسفة الأولى من حيث كونها عارضة على الجسم الطبيعي . صدر المتألهين وضع مباحث الحركة في الأمور العامة «للأسفار» ضمن بحث القوة والفعل ، كل الحق كان في انه وضع لها فصلاً مستقلاً بشكل فردي .

من النتائج المهمة جداً لهذا الإكتشاف الكبير ـ المبني على ان الوجود ينقسم في ذاته إلى ثابت وسيال وعلى ان الوجود الثابت هو نحو من الوجود والوجود السيال نحو آخر من الوجود ـ أن «الصيرورة» هي عين مرتبةٍ من الوجود . مع أنه نستطيع ان نعتبر بإعتبار ما ان «الصيرورة» تركيب وخلط بين الوجود والعدم ولكن هذا التركيب والخلط ليس تركيباً حقيقياً بل هو نوع من الإعتبار والمجاز[1] .

الحقيقة هي أن اكتشاف أصالة الوجود وإعتبارية الماهيات هي التي وفقتنا لإدراك هذه الحقيقة المهمة اي أنه اذا لم تكن اصالة الوجود . فأولاً : تصور الحركة الجوهرية لم يكن ممكناً وثانياً : «السيلان والصيرورة هو عين مرتبة من الوجود» لم يكن قابلاً للتصور .

---

(١) يرجع الى مقالة «اصل التضاد في الفلسفة الاسلامية» في كتاب «مقالات فلسفية» للشهيد مرتضى المطهري .

في الفلسفة الأوروبية الجديدة حصلت الحركة على مكانتها من طرقٍ أخرى واعتقد جمع من الفلاسفة ان الحركة ركن اساسي للطبيعة وبعبارة أخرى في اعتقادهم أن الطبيعة مساوية لـ «الصيرورة» . أما النظر الى أن هذه الفكرة لم تكن على أساس اصالة الوجود والإنقسام الذاتي للوجود إلى ثابت وسيال فإن هؤلاء الفلاسفة يتصورون ان «الصيرورة» هي الجمع بين النقيضين الذي اعتبره القدماء محالاً وهكذا ظنوا أن لازم «الصيرورة» هو بطلان اصل الهوهوية الذي اعتبره القدماء مسلّما .

هؤلاء الفلاسفة قالوا أن الأصل الحاكم على الفكر الفلسفي للقدماء هو «اصل الثبات» ولأن القدماء ظنوا ان الموجودات ثابتة فإنهم تصوروا ان امر الأشياء دائر بين «زالوجود» و«العدم» . بناءً على هذا يجب ان يكون واحد من هذين صحيحاً وفقط (اصل امتناع إجتماع وإرتفاع النقيضين) ، اي دائماً اما الوجود او العدم ولا شقّ ثالث . وهكذا لان القدماء ظنوا ان الأشياء ثابتة فإنهم تصوروا ان كل شيء نفسه هي دائماً نفسه (اصل الهوهوية) ولكن مع اكتشاف اصل الحركة والتغيير في الطبيعة وان الطبيعة هي دائماً في حال الصيرورة فإن هذين الأصلين يكونان بلا اي اعتبار لان «الصيرورة» هي الجمع بين الوجود والعدم وعندما يكون الشيء وجوداً وعدماً ايضاً فإن «الصيرورة»

تكـون قد تحققت ، الشيء في حـال الصيرورة هـو موجـود ومعدوم ايضاً . الشيء في حال الصيرورة هو في كل لحـظة غير ذاته ، ذاتـه في الوقت الـذي هو ذاتـه ليس ذاته ، ذاتـه تسلب ذاته . لذلك إذا كان الأصل الحاكم على الأشيـاء هو أصـل الوجـود والعدم فـإن اصـل امتنـاع اجتمـاع النقيضين يكـون صحيحاً وايضـاً أصـل الهـوهـويـة ولكن لان الأصـل الحاكم هو اصل الصيرورة فإن اياً من هـذين الأصلين ليس صحيحاً .

بعبـارة اخرى أصـل امتناع اجتمـاع النقيضين واصـل الهـوهـويـة الـذي كـان لـه سلطة من دون رقيب على فكـر القدماء ناشىء من اصل آخر كان يمارس حكمه ايضـاً على فكر القدماء من دون «لان ولماذا» وهذا الأصل هو الثبات . مـع اكتشاف بـطلان اصل الثبـات بواسـطة العلوم الطبيعيـة يصبح هذان الأصلان بلا أي إعتبار ضرورةً .

ذلك الذي قلناه هو تصور كثير من الفلاسفة الجـدد ـ من هيغل حتى العصر الحاضر ـ .

ولكننـا نـرى ان صـدر المتـألهين اثبت بـطلان اصـل الثبات من طريق آخر والحركـة التي إكتشفها هي بمعنى ان الطبيعة مساوية لعدم الثبات والثبـات مساوي للتجـرد . وفي نفس الوقت هو دائماً مثل الفلاسفة الجدد لا يعطي النتيجـة

ولا يقول: لإن الطبيعة مساوية مع «الصيرورة» وبتعبيره مساوية مع السيلان والصيرورة لذلك فإن اصل امتناع جمع ورفع النقيضين باطل . وهو في نفس الوقت الذي يعتبر فيه «الصيرورة» نوعاً من الجمع للوجود والعدم لا يعدها جمعاً للنقيضين . لماذا ؟ علة المطلب هو انه قد اكتشف أصلاً أكثر أهمية وهو ان الوجود ينقسم في ذاته الى ثابت وسيال .

الوجود الثابت هو مرتبة من الوجود وليس تركيباً من الوجود وغير الوجود والوجود السيال هو ايضاً مرتبة أخرى من الوجود وليس تركيباً من الوجود وغير الوجود . تركيب الصيرورة من الوجود والعدم ليس جمعاً بين النقيضين كما انه ليس ايضا انسلاباً للشيء من نفسه .

اشتباه الفلاسفة الجدد ناشيء من جهتين: الأول عدم ادراك انقسام الوجود إلى ثابت وسيال والآخر هو ان تصورهم بالنسبة الى اصل التناقض واصل التضاد لم يكن ناضجاً .

الدرس التاسع:

العلة والمعلول

أقدم مسألة فلسفية هي مسألة العلة والمعلول . إسم العلة والمعلول يحمل في كل نظام فلسفي ، بعكس اصالة الوجود أو الوجود الذهني اللذين لهما موقع مرموق في بعض النظم الفلسفية لكن ليس لهما ذكر في بعض النظم الفلسفية الأخرى او بحث القوة والفعل الذي اخذ موقعاً مهماً في فلسفة أرسطو او بحث الثابت والمتغير الذي حصل على مقام راقٍ في فلسفة صدر المتألهين .

«العلية» هي نوع من الرابطة بين شيئين نعبر عن الأول بالعلة والآخر بالمعلول وهي اعمق الروابط . رابطة العلة والمعلول هي ان العلة موجِدةٌ للمعلول ، الذي يأخذه المعلول من العلة هو تمام وجوده وواقعيته . لذلك إذا لم تكن العلة لا يكون المعلول . نحن ليس لدينا اي دليل

على رابطة كهذه في مكـان آخر بحيث إذا فقـد أحد طـرفي الرابطة فقد الآخر .

بنـاءً علي هذا فـإن حاجـة المعلول إلى العلة هي من اشد الحاجات ، الحاجة هي في اصل الـوجود . على هـذا الأسـاس اذا اردنـا ان نعــرف العلة يجب ان نقـول «ذلــك الشيء الذي يحتاجه المعلول في كيانه ووجوده» .

* * *

من جملة المسائل الموجودة في بـاب العلة والمعلول هو ان كل ظاهرة معلولة وكل معلول يحتـاج الى علة لذلـك فإن كل ظاهرة محتاجة الى علة ، اي انه إذا لم يكن الشيء في ذاته عين الوجود وكان الوجود عارضاً وظاهراً عليه فإنه لا بـد أن يكون بسبب عـاملٍ نسميه العلة . لذلـك لا يوجـد ظـاهرة من دون علة . الفـرضية المقـابلة لهذه النـظريـة أن يفـرض بأن الـظاهرة تـوجـد من دون علة . هـذه الفـرضيـة تسمى بإسم «الصدفـة» أو «الإتفاق» . الفلسفـة تقبل أصـل العلية وترفض بشدة نظرية «الصدفة» و«الاتفاق» .

مسألة كون كل ظاهرة معلولـة ومحتاجـة الى علة هي مــورد اتفـاق بين الفــلاسفـة والمتكلمين ولكن المتكلمين يعبــرون عن هـذه الــظاهــرة بـ «الحــادث» والفــلاسفــة بـ «الممكن» . اي ان المتكلمين يقـولون ان كـل «حـادث»

معلول ومحتاج الى علة والفلاسفة يقولون ان كل ممكن معلول ومحتاج إلى علة . وهذان التعبيران المختلفان يعطيان نتائج مختلفة اشرنا اليها في بحث الحادث والقديم .

* * *

هناك مسألة أخرى في باب العلة والمعلول وهي ان كل علة توجد معلولاً خاصاً فقط وليس كل معلول ، وكل معلول يصدر فقط من علة خاصة وليس من كل علة . بعبارة أخرى أنه يوجد روابط خاصة بين موجودات العالم لذلك لا يمكن ان يكون كل شيء منشأً لكل شيء وكل شيء ناشئاً من كل شيء .

نحن في تجربياتنا العادية نجزم بهذه الحقيقة انه مثلاً الأكل علة للشبع ، الشرب علة للإرتواء والدرس علة للتعلم . لذلك اذا اردنا ان نحصل على اي من المعلولات المذكورة فلا بد ان نتوسل بعلته الخاصة . للشبع لا يمكن ان نتوسل ابداً بالشرب أو الدرس ولا يمكن ان نعتبر الأكل وسيلة للتعلم .

الفلسفة تثبت انه يوجد بين كل المذاهب العالمية رابطة مسلمة وهذا المطلب يبين بهذا التعبير: «يوجد سنخية ومناسبة خاصة بين كل معلول مع علته . لا توجد بين علة

ومعلول آخرين» . هذا الأصل هو اهم اصل ينظم فكرنا ويجمع في ذهننا العالم ليس على شكل مجموعة هرج ومرج لا يشترط فيه شيء لشيء بل على شكل مجموعات منظمة ومرتبة لكل جزء منه مكان خاص ولا يمكن ان يوضع فيه اي جزءٍ مكان جزءٍ آخر..

❊ ❊ ❊

المسألة الأخرى في باب العلة والمعلول هي أن العلة في فلسفة ارسطو على اربعة اقسام: العلة الفاعلية العلة الغائية ، العلة المادية ، العلة الصورية . هذه العلل الأربع تصدق بشكل جيد في المصنوعات البشرية .

مثلاً إذا اردنا ان نبني بيتا فإن البناء والعمال هم العلة الفاعلية والسكن في ذلك البيت هو العلة الغائية ومواد ذلك البيت هي العلة المادية ، وشكل المبنى الذي يتناسب مع المسكن وليس مثلاً مع المخزن او الحمام او المسجد هو العلة الصورية .

في نظر ارسطو ان كل ظاهرة طبيعية كالحجر مثلاً أو النبات او الإنسان ، ايضاً لديها عيناً العلل الأربع المذكورة .

❊ ❊ ❊

من جملة مسائل العلة والمعلول ان العلة في

إصطلاح علماء الطبيعة اي في إصطلاح الطبيعيات تختلف قليلاً عن العلة في إصطلاح الإلهيات وعلماء العلم الإلهي:

في نظر العلم الإلهي الذي نعبر عنه الآن بإسم «الفلسفة» ان العلة عبارة عن الموجدة أي ان الفلاسفة يعبرون عن شيء بانه علة لشيء آخر عندما يكون ذلك الشيء هو الموجد للشيء الآخر واذا لم يكن كذلك فلا يعبرون عنه بالعلة واحياناً يسمونه بـ «المُعِدّ» . ولكن علماء الطبيعة يطلقون كلمة العلة حتى في المورد الذي تكون الرابطة فيه بين شيئين هي صرفاً رابطة تحريك وتحرك .

بناءً على هذا البنّاء هو علة البيت في إصطلاح علماء الطبيعة لان البنّاء بواسطة سلسلة تنقلات كان بالنهاية منشأً لصنع البيت ، ولكن علماء العلم الإلهي لا يعتبرون البناء ابداً علة للبيت لان البناء ليس هو الخالق للبيت بل إن مواد البيت قد كانت موجودة سابقاً وعمل البنّاء كان بأن بنى بها مبنى .

وهكذا الأب والأم بالنسبة الى الطفل فهما يعتبران العلة بحسب إصطلاح علماء العلوم الطبيعية ولكنهما يسميان بـ «المقدمة» و«المعد» و«المجرا» بحسب إصطلاح الفلسفة ولا يعتبران العلة .

* * *

المسألة الأخرى في باب العلة والمعلول هي ان سلسلة العلل (طبعاً العلل بإصطلاح الفلاسفة وليس العلل بإصطلاح العلماء الطبيعيين ، اي علل الوجود وليس علل الحركة) متناهية ومن المحال ان تكون غير متناهية ، اي اذا كان وجود شيء صادراً عن علة وقائماً بعلة وكان وجود تلك العلة قائماً ايضاً بعلةٍ أخرى ووجود تلك العلة كان قائماً ايضاً بعلة أخرى فمن الممكن ان يكون آلاف وملايين أو مليارات العلل والمعلولات بهذا الترتيب كل منها صادر عن الأخرى وكل منها يعلو ولكن الأمر ينتهي بالنهاية إلى علة قائمة بالذات . وغير قائمة بعلةٍ اخرى لان تسلسل العلل الغير متناهية محال .

الفلاسفة يقيمون براهين كثيرة على امتناع تسلسل العلل الغير متناهية ويخففون هذا التعبير ويقولون: تسلسل العلل محال . وغالباً ما يخففون هذا التعبير أكثر أيضاً ويقولون التسلسل محال وطبعاً المقصود هو ان تسلسل العلل الغير متناهية محال .

كلمة التسلسل هي من مادة «سلسلة» .

الفلاسفة شبهوا نظام وترتيب العلل والمعلولات بحلقات السلسلة التي وضعت الواحدة منها تلو الأخرى .

الدرس العاشر :

الوجوب والامكان والامتناع

من المسائل الفلسفية المهمة بحث الوجوب والإمكان والإمتناع المعروف بإسم «المواد الثلاثة» . يقول المنطقيون إذا نسبنا المحمول إلى الموضوع فقلنا مثلاً « أ هو ب» فإن رابطة ب مع أ ستكون واحدة من الكيفيات الثلاث . إما ان تكون هذه الرابطة رابطة ضرورية أي حتمية وغير قابلة للإجتناب عنها وغير قابلة للتخلف وبعبارة أخرى يأبى العقل ان يقبل خلافها ، او على العكس أي تكون الرابطة رابطة امتناعية اي انه من المحال ان يعرض المحمول على الموضوع وبعبارة اخرى يأبى العقل ان يقبلها . او تكون هذه الرابطة بكيفية يمكن ان تكون فيها مثبتة ومنفية اي تكون قابلة للإثبات وايضاً قابلة للنفي وبعبارة اخرى لا يأبى العقل قبولها ولا قبول خلافها .

مثلاً إذا اخذنا رابطة العدد أربعة مع الزوجية فإن هذه الرابطة ضرورية وحتمية ، العقل يأبى قبول خلافها . العقل يقول ان العدد اربعة زوج بالضرورة وبالوجوب . لذلك الحاكم على هذه الرابطة هو الوجوب والضرورة .

ولكن إذا قلنا بأن العدد خمسة زوج فإن الرابطة تكون رابطة امتناعية . أي ان العدد خمسة يمتنع عن الزوجية وعقلنا وإن كان يدرك هذا المعنى فهو يأبى ان يقبله . لذلك الرابطة الحاكمة بين العدد خمسة والزوجية هي الإمتناع والإستحالة .

اما إذا قلنا ان الطقس مشمس اليوم فإن الرابطة تكون رابطة امكانية اي ان طبيعة اليوم لا تقتضي ان يكون مشمساً حتماً ولا تقتضي ان يكون غائماً حتماً . بحسب طبيعة اليوم فإن كلا الطرفين ممكنان . الرابطة هنا بين اليوم والإشماس هي رابطة إمكانية .

لذلك إذا نظرنا الى الرابطة بين اي موضوع مع اي محمول فإنها لا تخلو في حاق الواقع من واحدة من هذه الكيفيات الثلاث التي يسمونها احياناً بملاحظة خاصة بـ «المادة» .

الفلاسفة الذين يبحثون حول الوجود يقولون إذا نظرنا الى اي معنى ومفهوم ووضعناه كموضوع وحملنا «الوجود»

عليه فإنه لا يخرج عن واحد من الأقسام الثلاثة: ان تكون رابطة الوجود مع ذلك المفهوم والمعنى وجوبية اي ان ذلك الشيء موجود ضرورةً ووجوباً فنسميه واجب الوجود وبحث الله في الفلسفة يذكر تحت عنوان اثبات واجب الوجود . البراهين الفلسفية تحكم انه الموجود المحال عليه العدم والضروري له الوجود .

وإذا كانت رابطة الوجود معه منفية وامتناعية اي محال ان يكون موجوداً بل يجب ألا يكون ضرورةً وجوباً فنسمي ذلك الشيء بـ «ممتنع الوجود» كأن يكون الجسم كروياً ومكعباً في آنٍ واحد .

واما اذا كانت رابطة الوجود مع ذلك المعنى امكانية اي ان ذلك المعنى لا يأبى الوجود ولا العدم ذاتاً فنسمي ذلك الشيء ، ممكن الوجود ، جميع أشياء العالم مثل: الإنسان والحيوان والشجر والماء و. . . التي توجد بحكم سلسلة من العلل ومن ثم تعدم هي ممكنة الوجود .

❊ ❊ ❊

المسألة الأخرى بالنسبة الى الوجوب والإمكان هي ان كل ممكن الوجود بالذات يصبح واجب الوجود بواسطة علته ولكنه واجب الوجود بالغير وليس بالذات .

اي ان كل ممكن الوجود إذا وجدت مجموع علله

وشرائطه يصبح موجوداً حتماً . ويصير واجب الوجود بالغير . واذا لم ينوجد ـ حتى ولو فقدت احدى شرائطه واحد اجزاء علته ـ يصبح ممتنع الوجود بالغير .

من هذا الباب يقول الفلاسفة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد» . لذلك كل شيء وجد ويوجد فإنه سينوجد بحكم الضرورة والوجوب وفي نظام قطعي وغير قابل للتخلف لذلك النظام الحاكم على العالم والأشياء **هو نظام** ضروري ووجوبي وقطعي وغير قابل للتخلف . **وبإصطلاح** الفلاسفة ان النظام الحاكم اليوم على العالم هو نظام جبري[1] .

قلنا في بحث العلة والمعلول ان اصل السنخية بين العلة والمعلول يعطي فكرنا إنتظاماً خاصاً ويوجد رابطة خاصة بين الأصول والفروع وبين العلل والمعلولات في ذهننا .

الآن نقول ان هذا الأصل اي ان كل ممكن الوجود يكسب الضرورة من علته حيث يرتبط من جهة بالعلة والمعلول ومن جهة أخرى بالضرورة والإمكان ، يعطي لوناً

---

(١) هذا الجبر ليس مثيلاً للجبر الذي يستعمل في مقابل الإختيار في مورد الإنسان ، ويجب ألا يشتبه بينهما . ضرورة نظام العالم تتنافى مع إختيار الإنسان .

خاصاً لنظامنا الفكري بالنسبة الى العالم وهو ان هذا النظام هو نظام ضروري وحتمي وغير قابل للتخلف . الفلسفة تبين هذا المطلب بعبارة قصيرة «اصل ضرورة العلة والمعلول» .

نحن إذا قبلنا أصل العلية الغائية في الطبيعة اي قبلنا أن الطبيعة تتوخى في سيرها وحركتها غاياتٍ ما وكل الغايات تنتهي الى غاية اصلية هي غاية الغايات فإن النظام الحاكم على العالم ـ يأخذ مجدداً لوناً جديداً آخر .

نحن هنا لن نردَ بحث الغايات الذي هو مهم ومُلْفِت بشكل غير طبيعي وسوف نلتزم بالدروس الإختصاصية للفلسفة .

❊ ❊ ❊

انتهى بحثنا هنا حول كليات الفلسفة ولكن هناك مسائل يلزم ايضاً أن نتعرف بشكل إجمالي على كلياتها مثل الوحدة والكثرة ، القوة والفعل ، الجوهر والعرض ، المجرد والمادي وغيرها ، نأمل ان تسنح لنا الفرص في المستقبل من اجل ان نبحث حولها ايضاً .

الفهرس

مقدمة المترجم ٥

الدرس الأول: ما هي الفلسفة ؟ (١) ٧

الدرس الثاني : ما هي الفلسفة ؟ (٢) ٢٣

الـدرس الثالث : الفلسفـة الإشراقيـة والفلسفـة المشائية . ٣٥

الدرس الرابع : المناهج الفكرية الإسلامية ٤٩

الدرس الخامس : الحكمة المتعالية ٥٧

الدرس السادس : مسائل الفلسفة ٦٥

الدرس السابع : العيني والذهني ٧٣

الدرس الثامن : الحادث والقديم ٨١

الدرس التاسع : العلة والمعلول ٩٧

الدرس العاشر : الوجوب والإمكان والإمتناع ١٠٣